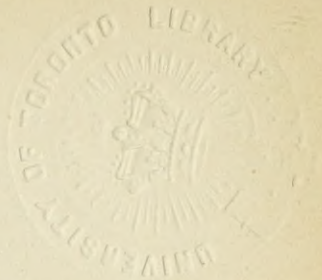
3 1761 06176522 8

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

HR
F



# Darstellungen

aus der

# Sittengeschichte Roms

in der Zeit

## von August bis zum Ausgang der Antonine

von

**Ludwig Friedlaender**

**Achte,**
**neu bearbeitete und vermehrte Auflage**

**Vierter Teil**

Leipzig
Verlag von S. Hirzel
1910

107.24
23 1 11

Das Recht der Übersetzung ist vorbehalten.

Der Erinnerung an meinen alten Freund

**Robert von Keudell**

gewidmet

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/darstellungenaus04frie

# Inhalt.

**I. Die schöne Literatur. Poesie und Kunst der Prosa S. 1—117.**

Wirkungen des Jugendunterrichts. Sein Hauptzweck Beredsamkeit S. 3. Sorge des Staats und der Kommunen für den Unterricht in der Beredsamkeit S. 4. Gegenstand des ersten Unterrichts: Lesung und Erklärung der Dichter S. 5. Griechische in der Schule gelesene Dichter S. 5. Römische in der Schule gelesene Dichter. Im 1. Jahrhundert hauptsächlich die lebenden S. 6. Reaktion gegen die moderne Literatur S. 8. Einführung der alten Dichter in die Schule S. 8. Fronto S. 9. Gellius S. 10. Altertümelnde Poesie im 2. Jahrhundert S. 11. Wirkungen der Beschäftigung mit den Dichtern S. 12. Die Lehrer oft selbst Dichter S. 13. Frühreife Dichter häufig S. 13. Improvisation S. 15. Rhetorenschule S. 15. Schriftliche Arbeiten der Schüler S. 16. Deklamationen. Suasorien S. 17. Kontroversen S. 17. Romantische Themata S. 18. Tyrannen- und Piratenthemata S. 19. Benutzung dieser Themata in den Gesta Romanorum S. 21. Die Zauberer in den Kontroversen S. 21. Griechische Rhetorenschule S. 22. Poetische Behandlung der Themata der Kontroversen S. 23. Wirkungen der Rhetorenschule S. 23. Die Poesie rhetorisch, die Prosa poetisch gefärbt S. 24. Abnahme der Schulbildung S. 25 — und Verfall der Sprache im 2. Jahrhundert. Bestrebungen zur Herstellung der Korrektheit S. 26. Wirkungen der klassischen Poesie der Augusteischen Zeit. Ihre Bedeutung S. 27. Schöpfung der Dichtersprache S. 28. Verbreitung dieser Poesie unter den Zeitgenossen S. 28. Popularität Virgils S. 30 — und der übrigen klassischen Dichter S. 31. Poetischer Dilettantismus, hervorgerufen durch die klassische Poesie S. 32. Wirkungen der politischen Zustände der Monarchie S. 34. Parallelen aus der Literatur des ersten Kaiserreichs S. 35. Teilnahme der Kaiser an der Poesie und Literatur. August S. 36. Mäcenas S. 37. Tiberius S. 37. Nero S. 38. Titus S. 40. Domitian S. 40. Nerva S. 41. Hadrian S. 41. Aufhören des poetischen Dilettantismus an den Höfen im 2. Jahrhundert S. 42. Gründe dieser Erscheinung S. 42. Folgen der neuen Bedeutung der Poesie und Literatur S. 43. Entstehung des Buchhandels als eigenen Geschäfts S. 44. Leistungsfähigkeit der handschriftlichen Vervielfältigung S. 45. Preise der Bücher S. 45. Gründung öffentlicher Bibliotheken S. 46. Einführung der Rezitationen S. 47. Ihr Überhandnehmen S. 48. Auftreten und Benehmen der Vorleser S. 49. Beifallsäußerungen S. 50. Der jüngere Plinius über die Rezitationen S. 51. Anwesenheit der Kaiser S. 52. Vorlesungen im Mittelalter und der neueren Zeit S. 53. Dichterkrönungen S. 53 — besonders die kapitolinischen S. 54. Q. Sulpicius

Maximus S. 54. Dichterkrönungen im Mittelalter S. 55. Albanischer Wettkampf Domitians S. 56. Prekäre äußere Lage der Dichter S. 57. Juvenals Schilderung S. 59. Ihre Abhängigkeit von der Freigebigkeit der Reichen und Großen S. 60. Die Gegenseitigkeit dieser Verhältnisse S. 61. Freigebigkeit der Kaiser gegen die Dichter S. 61. August 63. Die späteren Kaiser S. 64. Freigebigkeit der Großen. Mäcenas S. 65. Sein Verhältnis zu Horaz S. 66. Klientenstellung der späteren Dichter zu ihren Gönnern S. 67. Das Lobgedicht auf Messalla S. 67. Das Lobgedicht auf Piso S. 68. Verschlechterung der Lage der Dichter nach Neros Zeit S. 69. Bemühungen Martials um Gönnerschaften S. 70 — am Hofe S. 70 — in der Aristokratie S. 71 — im Ritterstande S. 72. Gönner des Statius S. 72. Armut beider Dichter S. 73. Niedrige Gesinnung Martials S. 73. Die Poesie als Mittel der geselligen Unterhaltung S. 74. Würdigere Haltung des Statius. Die höhere Gelegenheitspoesie S. 75 — auch ein Surrogat der Journalistik S. 76. Massenhaftigkeit der Gelegenheitsgedichte S. 76. Gelegenheitsgedichte des Martial und Statius bei denselben Veranlassungen S. 77. Mißverhältnis zwischen Martial und Statius S. 78. Neid und Eifersucht der Dichter aufeinander S. 79. Überproduktion in der poetischen Literatur S. 80. Vorwiegen des (mythologischen) Epos S. 81. Einfluß Virgils S. 82. Poetische Tändeleien S. 83. Die Poesie großenteils Reproduktion S. 83. Nachahmung des Virgil S. 84 — und Catull S. 85. Poetischer Dilettantismus des jüngeren Plinius S. 86. Poetischer Dilettantismus in den höheren Ständen häufig, desgleichen im höheren Lebensalter S. 87. Umschwung in Hadrians Zeit durch die griechische Sophistik S. 89. Die griechische Sophistik und ihre Wirkungen in der griechischen S. 89 — in der römischen Welt S. 92. Interesse der Kaiser S. 93 — und der Römer überhaupt für die Kunst der Sophisten S. 94. Einfluß der griechischen Sophistik auf die römische Literatur des 2. Jahrhunderts S. 95. Apulejus S. 96. Bedeutung der Poesie für Gesamtbildung und Kultur seit der Renaissancezeit S. 97.

### Anhang zum dritten Abschnitt.

1. Zu S. 21, 9. Benutzung der Controversiae des älteren Seneca in den Gesta Romanorum S. 99—100.
2. Zu S. 54, 3 u. 70 f. Chronologie der Epigramme des Martial und Statius S. 100—107.
3. Zu S. 72, 12. Die Gönner und Freunde des Statius 107—111.
4. Zu S. 96, 1. Chronologisches zu Gellius S. 111—117.

### II. Die religiösen Zustände S. 119—281.

1. Der Götterglaube S. 121—225. Verschiedenartigkeit der literarischen und monumentalen Quellen S. 121. Die Literatur bisher fast ausschließlich berücksichtigt S. 122. Irreligiöse Richtungen in der letzten vorchristlichen und ersten nachchristlichen Zeit S. 122. Haß des Glaubens vereinzelt S. 123. Lucrez S. 123. Epikureer und Skeptiker S. 124. Standpunkt der nicht philosophisch gebildeten Römer S. 124. Glaube (Tacitus) S. 124 — Schwanken zwischen Polytheismus und Monotheismus (Quintilian) S. 125 — Unbedingte Leugnung der Götter (Plinius) S. 125. Versöhnung von Vernunft und Glauben in der Theologie des Stoizismus S. 127. Restauration des Glaubens im 2. Jahrhundert S. 128. Ausbildung und dogmatische Geltung der Dämonenlehre S. 128. Plutarch S. 129. Apulejus S. 130. Maximus von Tyrus S. 131. Gesamteindruck der römischen und griechischen Literatur des 2. Jahrhunderts S. 132. Lucian S. 134. Die Kaiser des 2. Jahrhunderts S. 134. Charakteristische Erscheinungen des neu erwachten religiösen Lebens. Die Orthodoxie und Intole-

ranz des Älianus S. 135. Schwärmerei des Aristides S. 138. Unveränderte Stärke und Fortdauer des Volksglaubens S. 141. Drei Beweise dafür S. 142. 1. Seine Assimilationskraft. Aufnahme von Elementen aus orientalischen Religionen S. 142. Die Theokrasie eine notwendige Wirkung der Völkermischung S. 144. Der Begriff der Superstition ein relativer und wechselnder S. 146. Die Theokrasie nur von Ungläubigen verspottet S. 148 — den Gläubigen unanstößig S. 149. Plutarchs Verehrung ägyptischer Götter neben den griechischen S. 149. Hellenisierung der orientalischen S. 151 — und barbarischen Götter S. 152. Verbreitung barbarischer Kulte durch die Soldaten S. 152. Benennungen der barbarischen Gottheiten S. 152 — von dem Grade der Romanisierung der einzelnen Länder abhängig S. 154. 2. Produktivität des Götterglaubens. Neue Gottheiten S. 159. Annona S. 159. Der Genienglaube S. 159. Die Vergötterung der Menschen. Der Kaiserkult S. 160. Die Verehrung Verstorbener S. 161 — und Lebender als Heroen in Griechenland S. 162. Königskult in den Reichen der Diadochen S. 162. Apotheose des Antinous S. 162. 3. Widerstandskraft des Götterglaubens. Sein Einfluß auf die Christen S. 166. Direkte Zeugnisse für die unveränderte Stärke des Volksglaubens S. 166. Der Wunderglaube S. 167. Leibhaftes Erscheinen der Götter S. 167. Andere von den Göttern bewirkte Wunder S. 168. Steigerung des Wunderglaubens durch den Kampf der Religionen S. 169. Dasselbe Wunder von beiden Seiten in Anspruch genommen S. 170. Der Glaube an Vorausverkündigung der Zukunft S. 170 — die verbreitetste Form des Wunderglaubens unter den Gebildeten S. 171. Berichte über Vorzeichen bei den Geschichtsschreibern S. 172. Tacitus S. 172. Sueton über August S. 173. Fortdauer des Glaubens an die herkömmlichen Weissagungsmethoden. Die Haruspicin S. 173. Die Astrologie S. 176. Die Orakel S. 176. Ihr zeitweiliger Verfall durch das überwiegende Ansehen der italischen Prophezeiung S. 176. Ihre Restauration S. 177 — und Verbreitung ihres Ansehens außerhalb der griechischen Länder S. 178. Das Orakel des Alexander von Abonuteichos S. 179. Der Glaube an vorbedeutende Träume S. 182. Sein Zusammenhang mit dem Vorsehungsglauben S. 183. Seine allgemeine Verbreitung S. 184. Die Traumdeutung als Wissenschaft. Das Traumbuch des Artemidor S. 185. Heilung von Krankheiten durch Träume S. 187. Heilurkunden in Epidaurus S. 189. Inschrift des Julius Apellas S. 190. Die Votivsteine der Minerva Memor S. 190. Glaube an die Wirksamkeit der Lokalgötter außerhalb ihrer eigentlichen Machtsphäre S. 191. Der Glaube an die Götter als Geber des Guten S. 193. Das Gebet S. 194. Votivinschriften und andere religiöse Denkmäler S. 195. Anrufung von Landes- und Lokalgottheiten S. 196. Anrufung der Götter einer bestimmten Wirksamkeit an bestimmten Orten S. 198. Allgemeine Anrufung der Götter einer bestimmten Wirksamkeit, der unteren S. 200 — der oberen S. 201 — besonders des Jupiter S. 202. Mangel an Angaben über die Menge der Ungläubigen und Indifferenten S. 203. Die Atheisten eine kleine Minorität S. 205. Der Kultus und seine Wirkungen auf die Erhaltung des Glaubens S. 206. Erhaltung uralter Kulte und Rituale in Rom S. 207. Das Ritual der Arvalbrüder S. 208. Alte Lokalkulte im übrigen Italien S. 209. Fortdauer uralter Kulte in Griechenland S. 210. Fortdauer der allgemeinen Beteiligung am Gottesdienste S. 214. Opfer S. 215. Betätigung der Frömmigkeit durch Tempelbauten S. 216 — und andere Stiftungen zu Kultuszwecken S. 217 — besonders von Götterbildern S. 218 — und deren Ausstattung mit Kleidern und Schmucksachen S. 219. Kostbarkeit der Tempelgeschenke S. 220. Militärposten bei Tempeln S. 220. Zuwendungen für Priester und Tempeldiener S. 221. Die Bilderverehrung S. 221. Identifikation des Bildes mit der Gottheit S. 221. Mißhandlungen von Götterbildern ein Beweis der Stärke des Glaubens an die Macht der Götter S. 222. Identifikation der Bilder mit den Göttern S. 224.

2. Judentum und Christentum S. 226—281. Gegensatz des Monotheismus zum Polytheismus S. 226. Verschiedenes Verhältnis des Judentums und Christentums zum Polytheismus S. 227. Zerstreuung der Juden in der alten Welt S. 228. Die jüdische Emigration keine vorzugsweise handeltreibende S. 228. Ihre Ansiedlungen in den östlichen Ländern und Afrika S. 229 — in Rom S. 235 — im übrigen Italien S. 237 — in den westlichen und nördlichen Ländern S. 240. Bürgerliche S. 242 und soziale Stellung der Juden. Der Judenhaß S. 243. Anziehungskraft des Judentums S. 245. Religions- und Bekehrungsfreiheit bis auf Hadrian S. 246. Das Christentum. Der Bekehrungseifer der Christen S. 247. Verfolgungen seit Trajan S. 253. Montanisten S. 254. Verhältnismäßig geringe Anzahl der Märtyrer S. 255. Hauptursachen der schnellen Ausbreitung des Christentums S. 256. Unlautere Elemente in den christlichen Gemeinden S. 261. Sektenwesen S. 262. Der Verfasser der „Widerlegung aller Ketzereien" (Hippolyt) S. 263. Seine Darstellung der Laufbahn des Callistus S. 263. Äußerungen christlicher Autoren über Zustände in den christlichen Gemeinden S. 266. Verbreitung des Christentums (besonders in Rom) im ersten S. 268 — und im 2. Jahrhundert S. 268. Verhältnis der Christen zur Gesamtbevölkerung S. 269. Verbreitung des Christentums in den höheren Ständen erst seit Commodus S. 270. Seltene Erwähnung und Unkenntnis des Christentums bis ins 3. Jahrhundert S. 271. Heidnische Konvertiten der höheren Stände vor Commodus S. 272. Das angebliche Verhältnis des Seneca zum Apostel Paulus S. 273. Die Zeit von Theodosius bis Justinian S. 275. Geringschätzung des Christentums in der heidnischen Welt bis zum 3. Jahrhundert S. 275. Die lange Agonie des Heidentums ein Beweis für seine Lebenskraft S. 276. Heidnische Elemente, die den Untergang des Heidentums überlebten S. 279.

### III. Die Philosophie als Erzieherin zur Sittlichkeit S. 283—358.

Der Zusammenhang der antiken Sittlichkeit mit der Religion und ihre angebliche Gefährdung durch den Anthropomorphismus S. 285. Die Quelle der Entschuldigung der Sünde durch das Beispiel der Götter wohl die Sophistik S. 286. Wesen der antiken Sittlichkeit im Gegensatz zur christlichen S. 289. Die Moralphilosophie. Die Erkenntnis Grundlage der Glückseligkeit S. 289. Die Glückseligkeit. Resignation S. 290. Verhältnis zur Gottheit und Menschheit S. 291. Anerkennung der heidnischen Ethik durch die Christen. Clemens von Alexandria S. 292. Verbreitung der griechischen Philosophie in der römischen Welt S. 293. Die Opposition gegen die Philosophie. Die im römischen Nationalcharakter begründeten Antipathien S. 294. Mißliebigkeit der Philosophie bei den Regierungen. Verfolgungen der Philosophen S. 295. Umschlag nach dem Tode Domitians S. 297. Begünstigung der Philosophie unter Marc Aurel S. 298 — und Severus S. 299. Versuche, die Vorwürfe der Regierungsfeindlichkeit der Philosophie zu entkräften S. 299. Seneca S. 299. Abneigung der großen Menge gegen die Philosophie S. 301. Ihre Zwecklosigkeit nach der Ansicht der meisten Ungebildeten S. 302 — und vieler Gebildeten S. 303. Der Gegensatz zwischen Rhetoren und Philosophen S. 303. Der ältere Seneca S. 304. Quintilian S. 304. Fronto S. 305. Lucian S. 305. Aristides S. 306. Berufung der Gegner der Philosophie auf die Unsittlichkeit der Philosophen S. 308. Afterphilosophen in Rom S. 311 — und Griechenland S. 311 — namentlich unter Marc Aurel S. 312. Die Zyniker S. 315. Anerkennung der Philosophie als Führerin zur Sittlichkeit bei den Römern S. 316. Differenzen über das erforderliche Maß philosophischer Bildung S. 317. Teilnahme der Römer an der Philosophie S. 319. Die Schule der Sextier S. 320. Verbreitung des Stoizismus S. 320 — Epi-

kureismus S. 321 — und der übrigen Systeme bei den Römern S. 321. Beginn des philosophischen Unterrichts gewöhnlich im ersten Jünglingsalter S. 324. Logik und Dialektik S. 325. Physik S. 328. Ethik S. 329. Pflicht und Recht der Lehrer, den ganzen Lebenswandel der Schüler zu beaufsichtigen und zu leiten S. 330. Dreierlei Stellungen der Philosophen als Lehrer S. 334. 1. Philosophen als Erzieher und Seelsorger in vornehmen Häusern S. 335. Behandlung dieser Hausphilosophen nach Lucians Schilderung S. 336. Philosophen am Hofe S. 338. 2. Philosophen als Vorsteher öffentlicher Schulen S. 339. Übelstände des Unterrichts in den Philosophenschulen S. 340. Vereitelung der Wirkungen des Unterrichts durch die Schuld der Schüler S. 340 — durch die Schuld der Lehrer S. 342. Schönrednerei und Haschen nach Beifall S. 343. 3. Philosophen als Missionare der Sittlichkeit und Volksprediger (Zyniker) S. 346. Demetrius S. 348. Demonax S. 349. Peregrinus S. 350. Verwandtschaft zwischen Zynismus und Christentum S. 351. Schluß. Läuterung der sittlichen Anschauungen durch die Entwicklung der Philosophie in den ersten Jahrhunderten S. 354. Unhaltbarkeit der Annahme eines allgemeinen Sittenverfalls in dieser Zeit S. 356.

**IV. Der Unsterblichkeitsglaube S. 359—398.**

1. Das Verhältnis der Gebildeten zum Unsterblichkeitsglauben S. 361—378. Die Leugner. Der ältere Plinius S. 361. Die Epikureer. Materialistische Grabschriften S. 362. Leugnung der Unsterblichkeit in anderen Systemen S. 366. Glaube und Beweis der Unsterblichkeit S. 367. Platonismus und Neupythagoreismus S. 367. Die Zweifler S. 372. Galenus S. 372. Quintilian S. 373. Tacitus S. 373. Cicero als Repräsentant der Gläubigen unter den gebildeten Eklektikern S. 373. Seneca S. 374. Andeutungen des jenseitigen Lebens auf Sarkophagen und anderen Grabdenkmälern S. 376.
2. Der Glaube der Ungebildeten S. 378—385. Fortdauer der mythischen Vorstellungen von der Unterwelt S. 380. Der Glaube an den Totenfährmann S. 381. Zeugnisse für die Verbreitung der volkstümlichen Vorstellungen S. 382. Die Existenz der Seelen als eine materielle gedacht S. 382.
3. Die Allgemeinheit des Geisterglaubens als Beweis für die Allgemeinheit des Unsterblichkeitsglaubens S. 385 bis 393. Die Totenbeschwörung S. 390. Die Devotion S. 392.

Schluß. Unterschiede des christlichen und antiken Unsterblichkeitsglaubens. Der letztere dem diesseitigen Leben zugewandt S. 393. Der Wunsch einer Fortdauer im Gedächtnis der Nachwelt S. 393. Der antike Unsterblichkeitsglaube nicht wie der christliche ein unentbehrlicher Trost S. 395. Pessimismus und Weltschmerz im Altertum S. 396.

Register S. 399—438.

Berichtigungen und Nachträge S. 438—440.

I.

# Die schöne Literatur.

## Poesie und Kunst der Prosa.

---

Die folgende Betrachtung wird versuchen zu zeigen, daß die Bedeutung der Poesie für die Gesamtbildung im späteren römischen Altertum eine wesentlich andere, und zwar umfassendere und tiefer greifende war als gegenwärtig. Zu diesem Zweck ist das Verhältnis der gebildeten Welt zur Poesie, die dieser gestellten Aufgaben, die durch beides bedingte Stellung der Dichter, endlich die Ablösung der Poesie durch die Kunst der Prosa ins Auge zu fassen.

Wirkungen des Jugendunterrichts. Sein Hauptzweck Beredsamkeit.

Das Verhältnis der gebildeten Welt zur Poesie war zum großen Teil durch den Jugendunterricht bestimmt, und hier wurden ganz andere Zwecke verfolgt und auf ganz anderen Wegen als gegenwärtig. Wenn der heutige Jugendunterricht eine erste Orientierung auf den wichtigsten Gebieten menschlichen Wissens, ein möglichst vielseitiges Verständnis der mannigfachen wissenschaftlichen Arbeit und die Fähigkeit sich an ihr zu beteiligen bezweckt, so war er im Altertum schon darum sehr viel einfacher, weil die jetzt auf den Schulen gelehrten Wissenschaften teils gar nicht oder nur in ihren ersten Anfängen existierten, teils nicht als zur allgemeinen Bildung gehörig betrachtet wurden. Nicht zu einer möglichst großen Empfänglichkeit, sondern zur eigenen Gestaltungsfähigkeit sollte der jugendliche Geist gebildet werden. Das Hauptziel des Unterrichts war die Gewinnung nicht eines umfangreichen Wissens, sondern eines virtuosen Könnens: einer möglichst vollkommenen Herrschaft über den sprachlichen Ausdruck, die Erwerbung der Kunst, das Wort zur klaren und überzeugenden Entwicklung der Gedanken, zum angemessenen und geschmackvollen, wenn möglich reichen, schönen und hinreißenden Ausdruck zu gebrauchen[1]).

Für die Zeit der Republik, wo die Rede mit weit größerem Recht als heute das Wissen „eine Macht" heißen konnte, wo, wie Tacitus sagt, „niemand ohne Beredsamkeit zu großer Macht gelangte"[2]), bedarf dies keiner Erläuterung. Aber wenn auch mit dem Untergange der

1) Tac. Dial. c. 30 sq. 2) Id. ib. c. 37.

Republik die politische Beredsamkeit verstummte, so war doch durch die lebhafte Empfänglichkeit der Südländer für das lebendige Wort und durch die ganzen Lebensgewohnheiten des Altertums ein gewisser Grad von Öffentlichkeit und Mündlichkeit für alle Verhältnisse mit Notwendigkeit bedingt, und auch in der Monarchie stand Schrift und Rede in bezug auf Wichtigkeit und Einfluß zueinander im umgekehrten Verhältnis wie in der heutigen Welt. Durch die Macht der Rede, sagt Diodor, haben die Hellenen vor den Barbaren, die Gebildeten vor den Ungebildeten den Vorrang; durch sie allein kann ein Einzelner der Masse überlegen sein[1]). Von der Beredsamkeit, sagt der ältere Seneca, ist der Übergang zu allen Kenntnissen und Fertigkeiten leicht, sie rüstet auch diejenigen aus, die sie nicht für sich selbst erzieht[2]).

Sorge des Staats und der Kommunen für den Unterricht in der Beredsamkeit.

Nicht bloß für den Advokaten und Lehrer, auch für den höheren Offizier oder Beamten, für den Senator oder Staatsmann, überhaupt für jeden, der nach einer hervorragenden Lebensstellung strebte, war Beredsamkeit unentbehrlich. Der beste Maßstab für den Wert, den auch die Monarchie auf die Redekunst legte, der beste Beweis dafür, daß sie auch jetzt als das wichtigste Moment der allgemeinen Bildung galt, liegt darin, daß sie das erste Fach des Unterrichts war und lange das einzige blieb, für das zu sorgen der Staat als seine Pflicht erkannte. Die ersten von der Regierung in Rom begründeten, mit einem reichen Gehalt (von 100 000 S.) dotierten öffentlichen Lehrstühle waren die der römischen und griechischen Beredsamkeit, und der Kaiser, der dem Budget diese Last auferlegte und Quintilian „den Ruhm der römischen Toga" zu der römischen Professur berief, „ihn zum höchsten Leiter der unsteten Jugend machte"[3]), war Vespasian, der haushälterische, allen idealen Tendenzen abholde, ganz den praktischen Bedürfnissen zugewandte Regent. Bald hatten nicht bloß die größeren, sondern (wenigstens um die Mitte des 2. Jahrhunderts) auch viele kleinere Städte Italiens und der Provinzen ihre von den Kommunen angestellten Professoren der Beredsamkeit; die größten ohne Zweifel so gut wie Rom griechische und lateinische zugleich[4]).

Die Vorbereitung zum Unterricht in der Beredsamkeit war eine sehr intensive und ganz ausschließliche Beschäftigung mit der Poesie. Der Dichter „formte schon den stammelnden Mund des Kinds"[5]),

1) Diodor. I 2. 2) Seneca Contr. II praef. p. 151, 27 ed. Kiessl. 3) Martial. II 90, 2. Marquardt StV. II² 106 f. 4) Rohde Der griech. Roman² S. 324, 3. 5) Horat. Epp. II 1, 126. Quintilian. I 1, 36 eorum (poetarum) cognitio parvis gratior est.

und die Lesung und Erklärung der Dichter war der so gut wie einzige Gegenstand des eigentlichen Schulunterrichts der heranwachsenden Jugend[1]). Daneben wurde nur etwa einige Kenntnis der Geometrie und der Musik als notwendig oder wünschenswert anerkannt; die letztere, in welcher der Unterricht sich häufig auf die Theorie beschränkte, scheint ihre Aufnahme unter den Lehrgegenständen ihrem im Altertume so viel engeren Zusammenhange mit der Poesie verdankt zu haben[2]). Einige andere Kenntnisse wurden dem jugendlichen Geist durch die Poesie vermittelt, namentlich aus der Geographie, Astronomie (welche daher auch in beiden Sprachen immer von neuem zum Gegenstande poetischer Darstellungen gemacht wurde), Philosophie, Literaturgeschichte und Geschichte, als deren Teile Sage und Mythologie allgemein betrachtet wurden. Zugleich sollten die Kinder auch die Lehren der Sittlichkeit und Lebensweisheit aus den Dichtern sich aneignen und einprägen[3]), deren Sinnsprüche zu diesem Zweck wahrscheinlich in zahlreichen, besonders für den Schulgebrauch bestimmten ausgewählten Ausgaben zusammengestellt waren[4]).

Gegenstand des ersten Unterrichts: Lesung und Erklärung der Dichter.

Wo eine höhere Bildung bezweckt wurde, erstreckte sich der Schulunterricht selbstverständlich auch auf die griechischen Dichter. Mit Homer begann er zu allen Zeiten[5]), was Quintilian billigt[6]); denn wenn auch für ein volles Verständnis seiner Poesie ein reiferes Alter erforderlich sei, so werde jeder doch diese Gedichte mehr als einmal lesen. Von den übrigen griechischen Dichterwerken nennt er Tragödien und lyrische Gedichte; ausgeschlossen will er, wie es scheint, nur solche wissen, die durch ihren Inhalt Bedenken erregen konnten, wie Elegien; ganz besonders empfiehlt er Menander, dessen Stücke schon in Ovids Zeit in Knaben- und Mädchenschulen gelesen wurden[7]). Noch in der spätesten Zeit des Altertums wurden Homer und Menander den Knaben zum Erlernen des Griechischen in die Hand gegeben[8]). Der Vater des

Griechische in der Schule gelesene Dichter.

1) Vgl. mein Programm De historiarum enarratione in ludis grammaticis Ind. lect. aestiv. Regim. 1874. Auch Marquardt stimmt mir jetzt bei: Prl. I² 106, 7.
2) Vgl. Teil III S. 349ff. 3) Horat. Epp. II 1, 128—131. 4) Hieronym. ep. ad. Lact. 107 zitiert einen Vers des Syrus mit dem Zusatz: legi quondam in scholis puer. Phaedr. III epil. 33: Ego quondam legi quam puer sententiam: Palam mutire plebeio piaculum est (Enn. Trag. 376 Vahlen) — offenbar auch in einer Sentenzensammlung. 5) Seneca Qu. n. VI 23, 4. Plin. Epp. II 14, 2. So noch bei Augustin. Conf. I 14. Paulinus Pellens. Euchar. 72. 6) Plin. ib. Quintilian. I 8, 5.
7) Ovid. Trist. II 369. T. I 464, 2. Menander neben Homer als Hauptautor des griechischen Schulunterrichts auch Stat. Silv. II 1, 114. Über die Überschätzung des Menander bei griechischen Stilisten Phrynichus Epit. p. 418 ed. Lobeck.
8) Auson. Protrept. ad nepot. Id. 4, 46: Conditor Iliados et amabilis orsa Menandri

Dichters Statius hielt zu Neapel eine Schule, die, wie der Sohn versichert, nicht bloß von Knaben der nächsten Städte, sondern auch aus Lucanien und Apulien besucht wurde. In dieser Schule wurden Homer, Hesiod, Theocrit, Pindar, Ibycus, Alcman, Stesichorus, Sappho, Corinna, Callimachus, Lycophron, Sophron und andere Dichter gelesen[1]). Eine so ausgedehnte Beschäftigung mit griechischer Poesie mochte freilich außerhalb der eigentlich griechischen Länder[2]) eben nur in einer Stadt wie Neapel vorkommen, wo sich griechische Sprache und Sitte behauptet hatte; daß aber Bekanntschaft mit den bedeutendsten griechischen Dichtern bei jedem Gebildeten — also doch wohl von der Schule her — vorausgesetzt wurde, zeigt auch Senecas Erzählung von jenem Calvisius Sabinus, der, um gebildet zu scheinen, seine Sklaven die Dichter auswendig lernen ließ, aus denen er Zitate anführen wollte[3]): wo außer Homer und Hesiod auch die neun griechischen Lyriker genannt werden.

Während wir aber über die Wahl der griechischen Dichter für den Schulunterricht nicht näher unterrichtet sind, namentlich nicht ob und inwiefern sie in verschiedenen Zeiten verschieden getroffen wurde, wissen wir, daß die lateinischen Dichter, die in der Schule gelesen wurden, im 2. Jahrhundert ganz andere waren als im ersten; und zwar erfolgte diese Veränderung auf Grund der großen Umwälzung der literarischen und Geschmacksrichtung, die sich etwa seit Neros Zeit vorzubereiten anfing und zu Anfang des 2. Jahrhunderts vollzog.

Römische in der Schule gelesene Dichter. Im 1. Jahrhundert hauptsächlich die lebenden.

Von den lateinischen Dichtern war im 1. Jahrhundert Virgil der erste, welcher der Jugend in die Hände gegeben wurde, und seine Gedichte ebenso das Fundament und der Hauptgegenstand des lateinischen wie die Homerischen des griechischen Unterrichts. Nächst ihm dürfte Horaz am meisten gelesen worden sein; die Büsten beider

---

evolvenda tibi. Vita S. Fulgentii episcop. Ruspens. (468—533): quem — mater — Graecis litteris imbuendum primitus tradidit, et quamdiu (ut quando?) totum simul Homerum memoriter reddidisset, Menandri quoque multa percurreret: nihil de Latinis permisit litteris edocere. Migne Patrol. lat. LXV col. 117. 1) Stat. Silv. V 3, 146—175. 2) Über die Interpretation der griechischen Dichter in den griechischen Ländern vgl. Lehrs Qu. epp. p. 14. Aristid. I p. 142 D, wo Homer, Archilochos, Hesiod, Simonides, Stesichoros, Pindar, Sappho, Alkäos u. a. als Dichter genannt werden, die Alexander von Cotyäum in der Schule interpretierte. Vgl. auch Galen. ed. K. XVI 566: *καὶ γὰρ ῥήτορος ἤκουσα μελετῶντος ἐν παρακοπῇ καὶ γραμματικοῦ βιβλίον ἀναγινώσκειν οἰομένου Βακχυλίδειον ἢ Σαπφικόν.* Aristides träumte, daß er in Schulen von Alexandria seine eigenen Hexameter von den Schülern lesen hörte; er spricht so, als wenn es wirklich hätte geschehen können (t. II p. 310, 12 ed. D.). 3) Vgl. Teil III S. 145, 1.

schmückten, wie es scheint, noch zu Anfang des 2. Jahrhunderts gewöhnlich die Schulstuben[1]). Mit der Einführung der neuesten Dichter in den Schulunterricht soll der Grammatiker Q. Cäcilius Epirota, ein Freigelassener von Ciceros Freunde Atticus, vorangegangen sein, der seine Schule nach dem Tode seines Gönners, des Dichters Cornelius Gallus († 728), eröffnete. Hier las er Gedichte Virgils (offenbar noch vor dessen Tode 735) und anderer lebender Dichter vor und erklärte sie, was ihm von einem Epigrammdichter die Benennung „Kinderfrau der Poeten im Säuglingsalter" eintrug[2]). Doch vermutlich machte Cäcilius Epirota durch sein Beispiel nur zur Sitte, was zuvor vereinzelt geschehen war; denn Horaz erklärt es schon in einer um mehrere Jahre älteren Satire für Torheit, wenn ein Dichter den Beifall der Menge wünsche und es gern sehe, daß seine Gedichte in niedrigen Schulen gelesen werden[3]). Allem Anscheine nach las man hier seit dieser Zeit gerade die lebenden neuesten Dichter vorzugsweise. Daß auch Lucans Epos unmittelbar nach seiner Veröffentlichung in der Schule allgemein gelesen wurde, darf man daraus schließen, daß in Vespasians Zeit von dem Redner dichterischer Schmuck „aus dem Heiligtume des Virgil, Horaz und Lucan entnommen" verlangt wurde[4]); übrigens bezeugt es Sueton ausdrücklich, sowie daß die Buchhändler übermäßige Sorgfalt auf die Ausstattung seiner Werke verwandten[5]), deren Absatz, wie Martial sagt, am besten bewies, daß er ein Dichter war[6]). Es sei doch schön für den Dichter, heißt es bei Persius, wenn seine Verse hundert lockigen Kindern vordiktiert werden: und die Angabe des alten Kommentators, daß dies sich auf Neros Gedichte beziehe, die damals allgemein in der Schule zum Unterricht benutzt worden seien, ist an und für sich sehr glaublich[7]). Statius konnte schon am Schluß seiner Thebaide sich rühmen, daß dieses Werk, die Frucht zwölfjähriger Arbeit, bereits von der Jugend Italiens eifrig gelernt werde[8]). Martial, dessen Gedichte ihr lasziver Inhalt natürlich für Unterrichtszwecke

1) Juv. 7, 227 (der Scholiast versteht Exemplare beider Dichter). 2) Sueton. Ill. gr. 16. 3) Horat. S. I 10, 80—84. 4) Tac. Dial. c. 26. Vgl. Genthe De vita Lucani p. 82. 5) Sueton. Vit. Lucani f. poemata eius etiam praelegi memini. 6) Martial. XIV 194. Daher auch die Benutzung Lucans bei Florus (Teuffel RLG.[4] 348, 2 u. 4) und in metrischen Inschriften. Pharsal. VII 1—3 auf einer bei Trier gefundenen Tafel, vielleicht, wie Bücheler vermutet, Probearbeit oder Aushängeschild eines quadratarius, nach der guten Schrift schwerlich aus später Zeit (lux für lex halte ich für ein Versehen). Bücheler, Trierer Inschriften, Bonner Jahrbb. LVIII 1876 S. 175 ff. In metrischen Grabschriften tritt die Benutzung Lucans kaum hinter der Virgils und Ovids zurück. Hosius Rh. M. XLVII S. 462—65 und L S. 299. 7) Pers. S. I 29 c. schol. 8) Stat. Theb. XII 810 sqq.

völlig ungeeignet machte[1]), läßt sich von seiner scherzhaften Muse die Frage vorlegen, ob er etwa zum tragischen Kothurn übergehen oder Kriege in epischen Gedichten besingen wolle, „damit ein aufgeblasener Schulmeister ihn mit heiserer Stimme vorlese, und er heranwachsenden Mädchen und guten Jungen zum Gegenstande des Hasses werde“[2]).

Reaktion gegen die moderne Literatur.

Aber damals hatte sich schon längst in den literarischen Kreisen der Streit erhoben, ob die alte oder neue Literatur den Vorzug verdiene, und die unbedingten Anhänger der ersteren wollten natürlich die letztere auch in der Schule nicht dulden. Schon in Vespasians Zeit hatte sich eine scharfe Opposition gegen die moderne Prosa mit ihren Extravaganzen, ihrer Unnatur und Gespreiztheit gebildet[3]), auf deren Seite Quintilian sich stellte, dessen Autorität ohne Zweifel für weite Kreise maßgebend war. Er fand beim Antritt seines Lehramts den glänzendsten Autor der Modernen, Seneca, von der Jugend allgemein und enthusiastisch bewundert, und zwar gerade wegen seiner blendenden und verführerischen Fehler, welche die Nachahmer noch vervielfachten und überboten[4]). Quintilian erstrebte und bewirkte mit Gleichgesinnten eine Regeneration der Prosa auf der Basis des ciceronischen Stils, der allerdings, von den Schriftstellern dieser Richtung dem Bedürfnis der Zeit gemäß umgestaltet, mehr Beweglichkeit, Farbigkeit und Glanz erhielt.

Einführung der alten Dichter in die Schule.

Aber dies war schon damals einem Teil der Freunde des Alten viel zu wenig, sie glaubten noch um ein Jahrhundert weiter, selbst zu den Inkunabeln der römischen Literatur zurückgreifen zu müssen, um die Muster zu finden, an denen der entartete Geschmack neu erzogen werden sollte; sie priesen den alten Cato, die alten Chronisten und Redner wie Gracchus und die Dichter aus der Zeit der punischen Kriege, Nävius, Ennius, Plautus, Accius, Pacuvius, Lucilius und deren Zeitgenossen, und wollten sie natürlich auch in die Schule eingeführt sehen[5]). Diese Richtung hatte ums Jahr 90 schon so weit Boden gewonnen, daß Quintilian die letzte Forderung als berechtigt anerkannte. Seine Natur war zu maßvoll, sein Blick zu frei, sein Geschmack zu fein, als daß er in diesem Streit überhaupt hätte Partei nehmen sollen; am

---

1) Martial. I 35:

Versus scribere me parum severos,
Nec quos praelegat in schola magister,
Corneli quereris etc.

2) Martial. VIII 3, 15. 3) Bernhardy RLG.[4] A. 213. 4) Quintilian. X 1, 125—131. 5) Vgl. auch Martial. XI 90 (spätestens 96 gedichtet).

wenigsten konnte er es für die Altertümler, vielmehr stand er seiner ganzen Richtung nach den Modernen weit näher, er teilte den Enthusiasmus für Ennius und Plautus nicht und wollte dem ersteren nur die Ehrfurcht zollen, die das durch Alter Geheiligte fordern darf, Cato und Gracchus hat er in seiner Übersicht der Musterschriftsteller nicht einmal genannt. Aber doch gab er zu, daß es zweckmäßig sei, die alten Dichter in der Schule zu lesen. Sie seien allerdings geeignet, den Geist des Knaben zu nähren und in seinem Wachstum zu fördern, obwohl ihre Stärke mehr in ihrer Naturanlage als in ihrer Kunst liege; namentlich den Reichtum des Ausdrucks zu vermehren, für welchen die Tragödie Muster des Ernstes und der Würde, das Lustspiel der Eleganz biete. Auch sei die künstlerische Komposition sorgfältiger als bei den meisten neueren, welche Sentenzen als die Hauptschönheit aller Dichterwerke ansähen. Sodann müsse man bei ihnen sittlichen Ernst und innerliche Kraft suchen, da der Ausdruck der Modernen zur äußersten Üppigkeit entartet sei. Endlich beruft sich Quintilian auf Cicero und andere große Redner, die doch wohl wußten, was sie taten, wenn sie in ihren Reden so viel Stellen aus Ennius, Accius, Pacuvius, Lucilius, Terentius u. a. anbrachten[1]). Allem Anscheine nach gewann die Partei der Altertümler die Oberhand unter Hadrian: es mußte ihren Sieg entscheiden, daß der Kaiser sich entschieden zu ihr bekannte, dem Cicero den Cato, dem Virgil den Ennius vorzog[2]), und unter den beiden Antoninen gelangte sie, wie es scheint, zu einer fast unumschränkten Herrschaft in der Schule und in der Literatur, wie schon allein das Ansehen, dessen eine solche Null wie Fronto als ihr extremster Vertreter sich erfreuen konnte, schließen läßt.

Fronto.

Auch in dieser Partei gab es natürlich verschiedene Richtungen; die ausschließlichste und unbedingte Anbetung der Alten, verbunden mit ebenso unbedingter Ignorierung und Verwerfung der Modernen, lernen wir, wie gesagt, bei Fronto kennen. In seiner Korrespondenz mit seinen fürstlichen Schülern Marc Aurel und Lucius Verus, die von Zitaten aus der alten Literatur wimmelt, wird man selbst die Namen Virgil und Livius vergebens suchen, Horaz erwähnt er einmal[3]). Nur wo er seinen bereits auf den Kaiserthron gelangten Schüler Marcus um Erlaubnis bittet, sein altes Lehrerrecht wieder üben zu dürfen, um ihm

1) Quintilian. I 8, 8. Bernhardy RLG.[4] A. 212. 2) Vit. Hadriani c. 16.
3) Fronto ad M. Caesarem et invicem I 8 ed. Naber p. 23. Anklänge an Virgil und Horaz hat er jedoch. Hertz Renaissance u. Rokoko 47, 76. Derselbe Anall. ad carm. Horat. hist. III (Ind. l. Vratisl. aest. 1879) p. 4—6.

mit unbeschreiblich komischer Angst seine ernsten Besorgnisse wegen einer gewissen Neigung zum Modernen auszusprechen, die eine seiner Reden verrate, nennt er Seneca und Lucan, um aufs dringendste vor beiden zu warnen. Es sei ja freilich bei Lucan manches Hübsche, aber auch in Kloaken werden Silberstückchen gefunden[1]), wer werde deshalb dort herumstöbern wollen! Das Sicherste sei, sich solcher Lektüre ganz zu enthalten, denn auf schlüpfrigem Boden gleite man immer leicht aus.

Gellius. Gellius stand zwar im ganzen auf demselben Standpunkt wie Fronto, auch er hat für nötig gefunden, Seneca einmal zu erwähnen, um sich stark und entschieden gegen ihn auszusprechen; es werde wohl genug sein, meint er, wenn er die mißfälligen Urteile dieses „abgeschmackten und törichten" Menschen über Ennius, Virgil und Cicero anführe[2]); Lucan nennt er nirgends. Aber Gellius, obwohl ein großer Pedant, war doch keineswegs ohne Geschmack und nicht so borniert wie Fronto, er bewunderte Virgil nicht minder als Ennius. Sonst erwähnt er allerdings keine Dichter der Augusteischen Zeit, nur daß er dem Horaz die Ehre erweist, eine Stelle von ihm als Beleg für den Namen eines Winds zu zitieren[3]).

So hatte sich also im Laufe von etwa 100 Jahren eine völlige Umwälzung des Geschmacks vollzogen, die im 1. Jahrhundert bewunderten und nachgeahmten Schriftsteller und Dichter wurden im 2. verachtet und ignoriert und umgekehrt. Die Zahl der Dichter, in deren Bewunderung sich beide Zeitalter vereinigten, scheint nicht groß gewesen zu sein; es gehörte dazu außer Virgil, dessen Größe auch die Altertümler nicht bestritten, besonders Catull, den auch die Modernen liebten, wie denn Martial ihn vor allen anderen nachgeahmt hat. Juvenal ist der letzte der Modernen; er erinnerte sich noch lebhaft, wie Statius, der gepriesene Epiker der Partei in der Domitianischen Zeit, ganz Rom durch die Anzeige erfreute, daß er seine Thebaide vorlesen werde, wie alles zu der Vorlesung strömte, alles hingerissen war und die Sitze unter den rasenden Beifallsbezeigungen der Zuhörer zusammenbrachen[4]). Aber ein Menschenalter später war Statius wie verschollen, und Lucan wurde, wie es scheint, schon unter Hadrian gewöhnlich nicht mehr in der Schule gelesen[5]). Immerhin behielten manche

1) Fronto ad M. Antoninum de orationibus ed. N. p. 155 sq. (Nach Naber 162 p. C.) 2) Gell. XII 2. 3) Id. II 22. 4) Juv. 7, 82—86. 5) Sueton. Vit. Lucani f.: poemata eius praelegi m e m i n i. Doch ist vielleicht seine Verbannung aus der Schule nicht überall durchgesetzt worden und hat nicht lange

der Modernen Freunde und Leser, wie z. B. Aelius Verus neben Ovid besonders gern Martial las, den er seinen Virgil nannte[1]), und der bis zum Ende des Altertums zu den gelesensten Dichtern gehörte[2]). Aber zahlreich waren die dieser Richtung angehörenden Literaturfreunde im 2. Jahrhundert schwerlich. Ennius, dem Quintilian hinlängliche Pietät erwiesen zu haben glaubte, wenn er ihn als eine ehrwürdige Antiquität gelten ließ[3]), war in aller Munde. Enniusvorleser zogen in Italien von Ort zu Ort, und Gellius beschreibt, wie ein solcher (Enniānista) im Theater von Puteoli die Annalen des Ennius vortrug und vom rauschenden Beifalle des Publikums begleitet wurde[4]). Grammatiker (Philologen) mußten vor allem in Ennius Bescheid wissen[5]). Fronto malt sich in einem Brief an seinen ehemaligen Schüler, den Kaiser Marc Aurel (161), der auf einige Tage zur Erholung nach Alsium gegangen war, aus, wie derselbe sich nach der Siesta mit angenehmer Lektüre unterhalte, wie er sich „durch Plautus ausglätte oder durch Accius anfülle oder durch Lucretius sänftige oder durch Ennius entzünde“[6]).

Altertümelnde Poesie im 2. Jahrhundert.

Daß sich die wenigen poetischen Talente, die jene Zeit hervorbrachte, in den Formen der Alten bewegten, ist fast selbstverständlich. Gellius' Freunde, die Dichter Annianus und Julius Paullus, waren in der alten Sprache und Literatur wohlbewandert, der letztere gehörte zu den gelehrtesten Männern der Zeit[7]); auch ein anderer damals berühmter Dichter, ein Freund des Fronto, war gelehrt und in Plautus und Ennius belesen[8]). Eine kleine, doch immerhin charakteristische Probe der altertümelnden Poesie ist in der selbstverfaßten, allerdings sehr maßvoll plautinisierenden, zierlich altmodischen Grabschrift eines M. Pomponius Bassulus erhalten, der in Aeclanum das höchste städtische Amt bekleidete[9]). Sie lautet etwa wie folgt:

Um nicht in Trägheit hinzubrüten gleich dem Vieh,
Hab' einige von Menanders feinen Stücklein ich
Gedolmetscht, eigne auch verfaßt mit allem Fleiß.

---

gedauert (vgl. oben S. 7, 6). Jedenfalls war er ein Schulautor wieder im 4. Jahrhundert. Hieronym. in Rufin. lib. II Opp. II p. 639 ed. Vallars.: puto quod puer legeris Persium atque Lucanum. 1) H. A. v. Ael. Veri c. 5. 2) Vgl. meine Ausgabe I S. 67 f. 3) Die Ennianische Sentenz, die Phaedrus in der Schule las (oben S. 5, 4), stand ohne Zweifel in einer Sentenzensammlung. 4) Gell. XVIII 5. 5) Id. XIX 10, 13: Tum Fronto ad grammaticum — audistine — Ennium tuum dixisse. — Id. XX 10, 2: Tum ille (grammaticus) —: si quid — ex Vergilio Plauto Ennio quaerere habes, quaeras licet. 6) Fronto De fer. Als. ed. N. p. 224. 7) Vgl. den Anhang 4. 8) Gell. XIX 8, 3. 9) IRN 1137 = CIL IX 1164. Mommsen, Hermes III 465 setzt ihn aus historischen Gründen etwa in die Zeit Trajans; Ritschl Neue Plautin. Exkurse S. 124 Anm. aus stilistischen ins 2. (vielleicht sogar 3.) Jahrhundert.

Dies alles, übel oder wohl geraten, ist
Von mir schon lange treuen Blättern anvertraut.
Jedoch von Kümmernissen und Ängsten heimgesucht
Und auch von mancher Pein des Leibes so geplagt,
Daß dies wie jenes mir Verdruß schuf ohne Maß,
Hab' endlich ich den langersehnten Tod erwählt,
Um all' der Güter willen, die er gewähren mag.
In meinen Grabstein meißelt diese Inschrift ein,
Die allen künftig Lebenden eine Lehre sei,
Daß keiner, der an des Lebens Klippen gestrandet ist,
Dort allzuängstlich festgeklammert zappeln soll [1]),
Da offen stets der ew'gen Ruhe Hafen steht.
Genug! Lebt wohl, so lang es euch zu leben frommt!

Selbstverständlich gestaltete diese so gründliche Umwälzung des Geschmacks auch den Schulunterricht völlig um, und die modernen Dichter wurden von den alten teils aus der Schule ganz verdrängt, teils höchstens neben ihnen geduldet. In Quintilians Zeit mochten die alten schon in vielen Schulen neben den neueren gelesen werden; als Gellius in die Schule ging, las man den Ennius überall [2]).

Wirkungen der Beschäftigung mit den Dichtern.

Aber immer blieben es doch Dichter, die der Jugend in die Hand gegeben, die in der Schule gelesen, erklärt und auswendig gelernt wurden. Die Werke der Dichter waren der damaligen Jugend nicht eine Nebenbeschäftigung, eine Unterhaltung freier Stunden, nicht zunächst Gegenstand des Genusses, sondern des Studiums. Es ist schwer, die Wirkungen eines Unterrichts zu ermessen, der die Werke der vaterländischen Dichter und der Dichter eines nahverwandten Volks als wichtigste Bildungsmittel anwandte, ja sie fast zur alleinigen Nahrung des jugendlichen Geistes machte. Notwendig füllte er das Gedächtnis mit poetischen Wendungen und Ausdrücken, regte die Phantasie durch eine Fülle von Bildern zu erhöhter Tätigkeit an, entwickelte früh das Gefühl für Formenschönheit und künstlerische Darstellung und machte es empfänglichen Geistern zur zweiten Natur. Immer aber mußten die in den Jahren der größten Empfänglichkeit in so reichem Maße aufgenommenen und fest eingeprägten Eindrücke ihre Wirkungen für das ganze Leben behalten.

Dazu kam noch der Umstand, daß die Lehrer zuweilen, vielleicht nicht selten, selbst Dichter waren und ihren Schülern Veranlassung

1) Ich vermute: Inmodice ne quis vitae sco[pulis haer]eat. Ebenso Bücheler. Cic. Consol. frg. 11 (Lactant. Inst. III 19, 14): non nasci longe optimum nec in scopulos incidere vitae. Über das häufige Gleichnis von dem Hafen des Tods vgl. Jordan De Genii et Eponae picturis Pompei., Adl. 1872 p. 20 s. 2) Gell. XVIII 5, 7; quumque aliquot eorum qui aderant, „quadrupes equus" apud suum quisque grammaticum legisse se dicerent.

und Anleitung zu poetischen Versuchen geben konnten und wirklich gaben. Gelehrsamkeit und Poesie waren in Rom ebensowenig Gegensätze als vordem in Alexandria und wieder im Zeitalter des Humanismus, ja es war hier wie dort gewöhnlich, daß der Dichter und Gelehrte in einer Person vereinigt war, und unter den philologischen Größen Alexandrias machte Aristarch eine Ausnahme, indem er der Poesie fern blieb. Nur ein Geist, sagt der Dichter bei Petron, der mit einem gewaltigen Strom der Literatur befruchtet ist, kann eine poetische Geburt empfangen und hervorbringen[1]). Das Lob der „Gelehrsamkeit" gehört zu den gewöhnlichsten, ehrenden Prädikaten der Dichter, das freilich nicht in unserem Sinne, sondern von einem durch das Studium der besten Muster erworbenen Besitz aller Formen und Regeln der Kunst zu verstehen ist. Die ältesten Schullehrer Roms waren Dichter gewesen, Livius Andronicus, Ennius, und vermutlich war dies auch in späterer Zeit nicht selten. Valerius Cato mit dem Beinamen „die lateinische Sirene", der in der letzten Zeit der Republik lebte, galt besonders für die, welche sich der Poesie befleißigten, als ein sehr geeigneter Lehrer, „der nicht bloß Dichter las (d. h. erklärte), sondern auch machte". Auch L. Melissus, den August zum Vorsteher der Bibliothek in der Porticus der Octavia machte, war Dichter und erfand eine neue Gattung des römischen Lustspiels[2]). Der Vater des Dichters Statius hatte nicht bloß in seiner Vaterstadt Neapel, sondern auch in Griechenland in poetischen Wettkämpfen den Preis davongetragen; er hatte den Brand des Kapitols im Bürgerkriege des Jahrs 69 besungen und die Absicht gehabt, den Ausbruch des Vesuvs im Jahre 79, durch den Herculaneum und Pompeji verschüttet wurden, zum Gegenstande eines Gedichts zu machen; der Sohn erhielt von ihm zu seiner Thebaide Rat und Anleitung[3]).

Die Lehrer oft selbst Dichter.

Aber auch ohne direkte Veranlassung mußte schon für diejenigen Knaben, die Formgefühl und Formtalent besaßen, die so intensive Beschäftigung mit der Poesie in der Schule eine hinreichende Anregung zu eigenen poetischen Versuchen sein, und allem Anscheine nach waren die frühreifen Talente damals nicht nur nicht wie jetzt Ausnahmen, sondern äußerst häufig. Schon Catull hatte seine ersten Liebeslieder in der Zeit verfaßt, wo er das Knabenkleid ablegte[4]). Noch früher begann Ovid zu dichten. Ihn zog schon als Knaben die Muse verstohlen

Frühreife Dichter häufig.

1) Petron. Sat. c. 118. 2) Sueton. De gramm. 11 u. 21. 3) Stat. Silv. V 3, 133—145. 195—208. 233—238. 4) Catull, 68, 15 sqq. (über v. 18 Crusius Rh. M. XLIV (1889) S. 449f.).

an sich, und die Verse flossen ihm von selbst zu, lange ehe er die Männertoga erhielt; als er seine ersten Gedichte öffentlich vorlas, keimte ihm „eben der Bart“[1]). Properz begann seine poetischen Versuche nach Anlegung der Männertoga[2]). Virgil schrieb seine „Mücke“ im Alter von sechzehn Jahren[3]), Lucan (geb. 39 † 65) im Alter von vierzehn oder fünfzehn ein Gedicht (Iliacon), das den Inhalt der drei letzten Gesänge der Ilias behandelte und sich noch bis in eine späte Zeit erhielt, und ein Gedicht über die Unterwelt (Katachthonion); im einundzwanzigsten Jahre warb er (vergeblich) mit einem Lobgedicht auf Nero um den Preis in dem von diesem gestifteten Wettkampfe, seine Pharsalia begann er ein Jahr darauf[4]). Die Knabengedichte des Persius vernichtete seine Mutter nach seinem Tode auf den Rat des Cornutus[5]). Auch Nero hatte schon als Knabe durch Gedichte bewiesen, daß er die Elemente der Bildung besitze[6]), ebenso liebte Lucius Verus in demselben Alter Verse zu machen[7]). Die von dem ersten Gordianus (wie es scheint noch vor dem Eintritt in die Rhetorenschule) verfaßten Gedichte (darunter eine Antoninias in 30 Büchern) waren noch in der Zeit Constantins vorhanden[8]). Martial sah nicht ungern, daß die poetischen Bagatellen seiner Knabenjahre, die er selbst kaum noch kannte, im Buchladen zu haben waren[9]); der Ruhm des früh verstorbenen Serranus war schon durch seine Knabengedichte, die Großes erwarten ließen, begründet worden[10]). Wie der ältere Statius schon als Knabe sich an dem Wettkampf der Dichter beteiligte, so daß er allgemeine Bewunderung erregte, und die Eltern ihre Kinder auf sein Beispiel hinwiesen[11]), so rang auch der Rhetor P. Annius Florus als Knabe mit einem Gedicht auf den dacischen Triumph, der elfjährige Q. Sulpicius Maximus (im Jahre 94) mit improvisierten griechischen Hexametern[12]) um den kapitolinischen Kranz, und der dreizehnjährige L. Valerius Pudens aus Histonium erhielt ihn 106 n. Chr. nach einstimmigem Richterspruch[13]).

1) Ovid. Trist. IV 10, 19—28. 57 sq. 2) Propert. V 1, 133. 3) Vergil. ed. Ribbeck (ed. minor) Proll. p. XII. 4) Genthe De vit. Lucani p. 14. 37. 47. 50 sqq. 71 sqq. 5) Vita Persii. 6) Tac. A. XIII 3. 7) Vit. L. Veri c. 2. 8) Gordiani duo c. 3. 9) Martial. I 113. 10) Quintilian. X 1, 89. 11) Stat. S. V 3, 135—138, vgl. 121—123. 12) BdI. 1871 p. 98—115. Kaibel Epigr. Gr. n. 618. T. II 642. 13) T. II 643. Wenn die Stelle bei Auson. Professores V 4: Tu paene ab ipsis orsus incunabulis Dei poeta nobilis Sertum coronae praeferens Olympiae Puer celebrasti Jovem — wie es scheint, richtig auf den agon Capitolinus bezogen wird, so gibt sie das vierte Beispiel eines in demselben aufgetretenen Knaben, und man möchte glauben, daß die Beteiligung von so jugendlichen Dichtern nicht bloß ausnahmsweise erfolgte, sondern daß es einen besonderen Wettkampf für Knaben in der Poesie gab.

Auch die poetische Improvisation, mit welcher in älterer Zeit griechische Dichter, wie Antipater von Sidon und der Antiochener Licinius Archias, geglänzt hatten, und die in Strabos Zeit eine in Tarsos sehr verbreitete Fertigkeit war[1]), dürfte in Rom häufig geübt worden sein, um so mehr, als einerseits der außerordentliche Reichtum der Dichtersprache an festen Formeln und Wendungen, sowie der allgemein zugängliche Vorrat an Bildern und Gleichnissen, Gemeinplätzen, mythologischen Parallelen, ihr großen Vorschub leistete, andererseits ihre Übung sich zur Gewinnung einer völligen Beherrschung des Ausdrucks und der Versmaße empfahl. Der aus Syrien stammende Mimograph Publilius soll die damaligen Bühnendichter zu einem Wettkampf in der Improvisation über gegenseitig aufgegebene Themas herausgefordert und durch seine Virtuosität in der in seinem Vaterlande heimischen Kunst über alle, auch seinen bedeutendsten Rivalen Laberius, den Sieg davongetragen haben[2]). Quintilian nennt die Improvisation eine in seiner Zeit von manchen geübte Kunst[3]). Von Lucan gab es einen (wie es scheint, infolge einer mehreren Dichtern zugleich erteilten Aufgabe) improvisierten Orpheus (in Hexametern)[4]). Martial, bei dem sich eine spielende Leichtigkeit in der Behandlung der Form mit der Fähigkeit verband, die verschiedensten Tonarten anzuschlagen, hat ohne Zweifel einen nicht geringen Teil seiner Epigramme improvisiert, zum Teil bei lustigen Gelagen und über gegebene Themen[5]). Auch die Gelegenheitsgedichte des Statius, die ihre Entstehung dem Augenblicke verdankten, waren Improvisationen wenigstens im weiteren Sinne[6]). Apollinaris Sidonius, der öfter kleinere Improvisationen erwähnt[7]), teilt auch eine größere, bei einer Mahlzeit entstandene mit, wo er mit drei Freunden in der Behandlung desselben Themas, doch in verschiedenen Versmaßen, gewetteifert hatte[8]). Improvisation.

Durch solche Studien vorbereitet traten reifere Knaben und Jünglinge in die Rhetorenschule ein und studierten nun die Muster der Prosa wie früher der Poesie, zum Teil auch hier unter Anleitung der Lehrer. Natürlich übte die herrschende literarische Richtung hier dieselben Einflüsse auf die Wahl der Autoren wie in der Knabenschule. Rhetorenschule.

1) Welcker Kl. Schr. II p. XC ff. (Cic. pro Arch. 8, 18. De orat. III 50, 194. Strabo p. 674). Rohde Griech. Roman² 332, 4. 2) Macrob. Sat. II 7, 7. Wölfflin D. Mimograph Publilius Syrus, Philologus XXIII 443 f. Teuffel RLG.⁴ 212, 3. 3) Quintilian. X 7, 19. 4) Teuffel RLG.⁴ 303, 4. 5) Martial. XI 42. Vgl. die Einl. zu meiner Ausgabe S. 20. 6) Stat. Silv. Praef. I. Vgl. Kerckhoff Duae quaest. Statianae p. 31—61 (De Statii facultate extemporali). 7) Apoll. Sidon. Epp. I 11. V 17. IX 14. 8) Sidon. Apoll. Epp. IX 13.

Quintilian empfahl für junge Anfänger Livius und Cicero (Sallust erst für Gereiftere) und fand bereits nötig zu warnen, daß man Knaben Gracchus und Cato in die Hand gebe[1]). Fronto dagegen empfahl dem jungen Marc Aurel diese und ihresgleichen vor allen, und der junge damals 21—22jährige Prinz (geb. 121) teilte ganz den Geschmack seines Lehrers; früh gab er das Studium des Horaz auf[2]); er gab sich, wie er sagt, dem Cato ganz hin und war von den Reden des Gracchus höchst erbaut[3]). Doch Cicero wurde auch von den Altertümlern als Muster anerkannt, wenn er gleich nicht ganz ein Redner nach Frontos Herzen war[4]) und von manchen dem Gracchus nachgesetzt wurde (was den Unwillen des Gellius erregte)[5]); er behauptete auch im 2. Jahrhundert seinen Platz in der Rhetorenschule mindestens ebenso sicher als Virgil in der grammatischen.

Schriftliche Arbeiten der Schüler.

Ganz hauptsächlich aber bestand in der Rhetorenschule der Unterricht in den eigenen, allmählich vom Leichteren zum Schwereren fortschreitenden Übungen, welche die Schüler unter der Leitung des Lehrers anstellten, und diese knüpften an die in der grammatischen Schule aus den Dichtern gewonnenen Stoffe und Anschauungen an und waren zum Teil sehr geeignet, die dort geweckten poetischen Neigungen zu nähren und weiter zu entwickeln[6]). Zunächst machten die Schüler schriftliche Arbeiten über gegebene Themata. Bei den Erzählungen historischer Ereignisse, in denen sie sich zuerst versuchen mußten, pflegten sie „in Nachahmung der dichterischen Freiheit" Schilderungen herbeizuziehen und übermäßig auszuführen, doch sahen vernünftige Lehrer dergleichen jugendliche Verirrungen, die immerhin Talent bewiesen, lieber als Magerkeit und Trockenheit. Die nächste Aufgabe waren Untersuchungen über Wahrscheinlichkeit und Unwahrscheinlichkeit von Sagen und sagenhaften Erzählungen: ob es glaublich sei, daß sich auf das Haupt des Valerius in seinem Zweikampfe mit einem Gallier ein Rabe gesetzt habe, der diesem mit den Flügeln ins Gesicht schlug und die Augen mit dem Schnabel aushackte; über die Schlange, die Scipio erzeugt haben sollte, oder die Wölfin des Romulus und Remus; die Egeria des Numa; besonders reichen Stoff bot hier die ältere griechische Geschichte. Ferner Lob und Tadel berühmter Männer; sogenannte Gemeinplätze, d. h. besonders über Laster

1) Quintilian. II 5 (18—21). 2) Fronto ed. Naber p. 17 u. 34. 3) Fronto Ad Marc. Caes. II 13. III 18 etc. (nach Naber p. C. 141 u. 143). 4) Id. ib. IV 3 ed. N. p. 63. 5) Gell. X 3, 2. 6) Für das Folgende: Quintilian. II 4. Sueton. De rhet. c. 1.

und Torheiten, z. B.: der Ehebrecher, der Spieler, der Ausgelassene, der Kuppler, der Schmarotzer; der blinde Ehebrecher, der arme Spieler, der ausgelassene Greis; Vergleichungen z. B. des Stadt- und Landlebens, des Berufs des Rechtsgelehrten und des Soldaten, der Ehe und Ehelosigkeit; Untersuchungen über die Gründe von Gebräuchen und Vorstellungen: warum Venus bei den Lacedämoniern bewaffnet dargestellt, warum Cupido als Kind, geflügelt, mit Bogen, Pfeil und Fackel gerüstet gedacht werde: Themata, die sich zum größten Teil für eine poetische Behandlung eigneten, wie denn z. B. das letzte wirklich von Properz in einer Elegie behandelt ist[1]), und die Vorzüge des Landlebens vor der Stadt ein Lieblingsthema der Dichter waren.

Deklamationen. Suasorien.

Nach solchen und ähnlichen Vorbereitungen begannen die Schüler sich in Übungsreden, sogenannten Deklamationen zu versuchen. Und zwar hielten die Anfänger Monologe in der Rolle irgend einer aus der Geschichte bekannten Persönlichkeit, in denen die Gründe für und wider einen wichtigen und entscheidenden Entschluß auseinandergesetzt wurden (Suasorien). Auch hier wurden zuweilen Personen und Situationen aus Gedichten genommen, z. B. Agamemnon überlegt, ob er Iphigenie opfern soll; doch vorwiegend aus der älteren römischen Geschichte: Hannibal überlegt, ob er seine Truppen gegen Rom führen, Sulla, ob er die Diktatur niederlegen, Cicero, ob er bei Antonius Abbitte tun soll, um sein Leben zu retten. Persius hatte sich oft als Knabe Öl in die Augen gerieben, um unter dem Vorwande eines Augenübels die Schule versäumen zu können, wenn er nicht Lust hatte, die pathetische Rede des zum Selbstmorde schreitenden Cato auswendig zu lernen: eine Rede, die ein vernünftiger Lehrer nicht loben konnte, zu der aber der Vater des hoffnungsvollen Sohns seine Freunde einlud und die er selbst schwitzend vor Aufregung anhörte[2]). Wenn solche Aufgaben, bei denen von den jungen Leuten verlangt wurde, sich in die Seelen der Menschen der Vorzeit zu versetzen und die Spannung und Aufregung ihrer entscheidenden Lebensmomente nachzuempfinden, in vollkommener Weise nur von wahren Dichtern gelöst werden konnten, so mußten sie doch die jugendliche Phantasie aufs mannigfachste anregen und zu einer der dichterischen sich nähernden Tätigkeit ausbilden.

Kontroversen.

Dies war aber noch in weit höherem Grade bei den letzten, schwersten und am längsten fortgesetzten Übungen der Rhetorenschule der

1) Propert. III 12 ed. Keil. 2) Pers. Sat. 3, 44 sq.

Fall, die völlig dramatischer Natur waren, den sogenannten Kontroversen, d. h. Streitfällen, in denen die Schüler wie Ankläger und Verteidiger, oder wie Advokaten für die eine oder für die andere Partei auftraten. In der älteren Zeit wählte man historisch bekannte Fälle oder doch solche, die sich vor kurzem wirklich ereignet hatten, von denen Sueton folgende zwei anführt. Mehrere junge Leute machten von Rom einen Ausflug nach Ostia und sahen Fischer im Begriff ihr Netz herauszuziehen, sie kauften ihnen ihren Fang im voraus ab und bezahlten das Geld, nach langem Warten kam das Netz ohne Fische in die Höhe, aber mit einem zugenähten Korbe voll Gold. Beide Parteien beanspruchen nun diesen Schatz. — Sklavenhändler schifften bei Brundisium ihre Sklaven aus, und um die Zöllner um den Zoll für einen sehr schönen und kostbaren Sklaven zu betrügen, bekleideten sie ihn mit einer mit Purpur umsäumten Toga und hingen ihm eine goldene Kapsel um den Hals (Tracht und Schmuck der freien Knaben). In Rom wird der Betrug entdeckt und die Freilassung des Knaben verlangt, da die Anlegung jener Stücke eine Verzichtleistung des Herrn auf seinen Besitz voraussetze[1]).

Romantische Themata.

Aber solche Fälle galten bald nicht mehr für interessant und spannend genug. An die Stelle der Fragen über Mein und Dein traten Kriminalfälle, erdichtete an die Stelle der wirklichen; die zivilrechtlichen wie die historischen bilden einen sehr geringen Teil der erhaltenen Sammlungen von Kontroversen, und auch die historischen Fälle sind zum Teil zugunsten des Effekts entstellt. Zwar verlangten vernünftige Lehrer, daß die erdichteten Fälle sich von der Wirklichkeit nicht entfernen, jedenfalls möglichst wahrscheinlich sein sollten[2]), aber allem Anscheine nach hatte ihr Widerstand gegen den herrschenden Geschmack, der packende und pikante Situationen, starke Würzen und drastische Effekte verlangte, so gut wie gar keinen Erfolg, wie schon die erste aus der Zeit Augusts stammende Sammlung von Kontroversen des älteren Seneca, noch mehr die folgenden, und die wiederholten Klagen über die Herrschaft des Unsinns in der Rhetorenschule zeigen[3]). Die Hauptschuld trugen, sagt ein Schriftsteller der Neronischen Zeit, nicht die Lehrer, die, wenn sie nicht leere Klassen haben wollten, gezwungen waren, mit den Verrückten zu rasen, sondern die Eitelkeit der Eltern[4]). Die Forderung, alle „unglaublichen und

1) Sueton. De rhet. c. 1. 2) Quintilian. II 10. V 12. 3) Bernhardy RLG.[4] A. 60. 214. 215. 4) Petron. Sat. c. 3.

im eigentlichen Sinne des Worts poetischen" Themen auszuschließen, fand auch Quintilian zu streng und unerfüllbar, etwas Erholung und Vergnügen müsse man den jungen Leuten gewähren, nur sollten die Gegenstände, wenn auch pathetisch und voll Schwulst, doch nicht geradezu töricht und lächerlich sein.

Beides waren nun aber die Kontroversen nur zu oft in hohem Grade. Sie lagen großenteils weit von der Wirklichkeit ab oder standen mit ihr im Widerspruch, sie setzten als Regel voraus, was höchstens Ausnahme sein konnte, sie bewegten sich an der Grenze der Möglichkeit oder jenseits dieser Grenze. Mit der Zeit schuf sich die Rhetorenschule ihre eigene, vom Leben durch eine weite, nicht auszufüllende Kluft getrennte, phantastische Welt. Ein erdichtetes Recht, erdichtete, ja unmögliche Gesetze wurden hier vorausgesetzt; es gab z. B. eine Anklage auf Undank[1]), eine Anklage auf ein im Gesetz nicht vorhergesehenes Verbrechen. Die Personen und Zustände dieser Fiktionen waren Schatten; ihnen Realität beizulegen, sie als Abbilder des Wirklichen zu betrachten kam niemandem in den Sinn. Man hat es auf- Tyrannen- — fallend gefunden, daß in den Zeiten des schlimmsten kaiserlichen Despotismus, wo der furchtbarste Druck auf den Geistern lastete und die Redefreiheit bis auf die letzte Spur vernichtet war, die Tyrannen zu den stehenden Figuren der Kontroversen gehörten, die Deklamatoren in ihren Reden Tyrannenhaß atmeten und den Tyrannenmord priesen[2]). Aber diese Tyrannen, „die Edikte erließen, daß die Söhne ihren Vätern die Köpfe abhauen sollten"[3]), waren ebenso unschädliche Geschöpfe wie die Puppen eines Marionettentheaters und niemandem furchtbar als dem Lehrer, „wenn in der gefüllten Klasse einer nach dem anderen seinen Tyrannen umbrachte"[4]). Wenn Caligula den Rhetor Secundus Carinas wegen einer solchen Deklamation verbannte, Domitian den Rhetor Maternus aus demselben Grunde hinrichten ließ[5]), so war eben Caligula zu jeder Extravaganz fähig und für Domitian kein Vorwand zu einer Gewalttat zu schlecht; beide Fälle stehen ganz vereinzelt, und es zeigt sich nirgends, daß sie einen Einfluß auf die Tyrannenthemata geübt haben.

Nächst den schrecklichen Tyrannen waren die entmenschten und Piraten- themata. Piraten in der Rhetorenschule besonders beliebt, die „mit Ketten

1) Seneca Beneff. III 6, 2: excepta Macedonum gente non est in ulla data adversus ingratum actio. 2) W. A. Schmidt Gesch. der Denk- u. Glaubensfreiheit im 1. Jahrhundert S. 424 ff. 3) Petron. Sat. c. 1. 4) Juv. 7, 150 sq. 5) Dio LIX 20. LXVII 12.

rasselnd am Ufer standen“[1]); zuweilen hatten sie liebenswürdige Töchter, wie in folgendem Thema[2]). Ein junger Mann, der Piraten in die Hände gefallen ist, bittet vergebens seinen Vater in einem Briefe, ihn loszukaufen. Die Tochter des Piratenhauptmanns läßt ihn schwören, sie zu heiraten, wenn er frei würde. Er schwört, sie flieht mit ihm, er kommt nach Hause und heiratet sie. Hierauf wird dem Vater die Verheiratung seines Sohns mit einer reichen Waise angetragen, er verlangt, daß der Sohn darauf eingehe und die Piratentochter verstoße; da er es verweigert, verstößt er ihn. Die handelnden Personen wurden überhaupt gern in die denkbar stärksten Konflikte zwischen gleich heiligen Pflichten, gleich starken und berechtigten Empfindungen oder Neigungen versetzt. Ein Kranker verlangt von seinem Sklaven Gift, der es ihm verweigert; er verordnet im Testament die Kreuzigung des Sklaven; dieser ruft den Beistand der Tribunen an. — In einem Bürgerkriege steht der Vater und der Bruder einer Frau auf der einen, der Mann auf der anderen Seite, sie folgt dem letzteren. Er fällt, sie flüchtet zu ihrem Vater, der sie zurückweist und auf die Frage: wie soll ich dich versöhnen? antwortet: stirb! Sie erhängt sich vor seiner Tür. Der Sohn stellt den Antrag, den Vater für wahnsinnig zu erklären. — Ein Vater von drei Söhnen verliert zwei durch den Tod und weint sich die Augen blind. Er träumt, er werde das Gesicht wiedererhalten, wenn der dritte Sohn sterbe. Er erzählt der Frau diesen Traum, sie erzählt ihn dem Sohn, der Sohn erhängt sich. Der Vater wird sehend und verstößt die Frau, diese bestreitet sein Recht dazu. — Ein Mann verstößt seine Frau wegen Ehebruchs, der Sohn beider erbittet und erhält vom Vater Geld, angeblich um eine Geliebte zu unterhalten, ernährt aber damit die darbende Mutter, der Vater entdeckt es und verstößt ihn; der Sohn verteidigt sich[3]). — Auch sonst wurden möglichst grelle Kontraste gehäuft. Zu den stehenden Figuren gehören auch der Arme und der Reiche in gegenseitiger Feindschaft (einmal z. B. suchen die Bienen des Armen im Garten des Reichen Honig, dieser vergiftet die Blumen und tötet so die Bienen)[4]), während ihre Kinder sich zuweilen zärtlich lieben[5]); edle Jungfrauen werden ins Bordell verkauft[6]), entehrten Jungfrauen steht die Wahl zwischen der Hinrichtung des Verbrechers oder der Verheiratung mit ihm frei; edle Jünglinge sind gezwungen, sich zu dem ehrlosen Handwerke des

1) Petron. Sat. c. 1. 2) Seneca Controv. I 6. 3) Id. ib. III 9. X 3. Calpurn. Declam. 10. Quintilian. Decl. 330. 4) Quintilian. Decl. 13. 5) Id. ib. 257. 6) Seneca Controv. I 2.

Gladiators zu vermieten, z. B. um mit dem Handgelde das Begräbnis eines Vaters zu bestreiten[1]). Ungeheure Schicksale treffen Einzelne und ganze Länder, beliebt war namentlich die Pest, die nach dem Orakel erst aufhören soll, wenn einige Jungfrauen geopfert werden[2]); ein Land wird von Hungersnot heimgesucht, und die Bewohner nähren sich zuletzt von den Leichen der Hingerafften[3]). Körperliche und geistige Ausnahmezustände, wie Blindheit (und deren wunderbare Heilung)[4]) und Wahnsinn[5]), Wunder (eine Frau bringt ein Mohrenkind zur Welt und wird des Ehebruchs beschuldigt)[6]), grausame Todesstrafen (wie Herabstürzen vom Felsen) und Folter, Mord und Selbstmord, besonders mit Strick und Gift (das „Durchschneiden des Stricks", das „Ausgießen des Giftbechers" waren stehende Motive), scheußliche Verbrechen, wie Vatermord, Verstümmlung von Kindern, um sie betteln zu lassen und von dem Ertrage ihrer Bettelei zu leben[7]); namentlich aber Familiengreuel aller Art (selbstverständlich sind „Stiefmütter, noch böser als im Trauerspiel"[8]) oft gebrauchte Figuren) — von solcher Art waren die erprobtesten Ingredienzien zur Anfertigung stark wirkender und begehrter Kontroversen, bei deren Deklamation die Schule von rasendem Beifall erdröhnte.

Benutzung dieser Themen in den Gesta Romanorum.

Es ist bemerkenswert und zeigt am klarsten den novellistischen Charakter dieser Erfindungen, daß die Sammlung des Seneca in einer auch als Unterhaltungsbuch im Mittelalter sehr verbreiteten Sammlung von Novellen und Anekdoten (den Gesta Romanorum) vielfach und mit sichtbarer Vorliebe benutzt ist[9]). Die „Zauberer", die später auch eine große Rolle in diesen Themen spielten, sind vielleicht erst später eingeführt, denn über sie klagt zuerst Quintilian, während sie bei Seneca, Petron und Tacitus noch nicht vorkommen; dagegen in der Sammlung, die Quintilians Namen trägt, findet sich Erregung von Haß durch einen Zaubertrank, eine astrologische Prophezeiung und ein wahres Prachtstück dieser Gattung: „das bezauberte Grab". Einer Mutter, die ihren Sohn verloren hat, erscheint der Tote nächtlich im Traum. Als sie dies ihrem Mann erzählt, läßt er einen Magier das Grab bezaubern, die Erscheinungen hören auf, und die Frau klagt nun

Die Zauberer in den Kontroversen.

1) Quintilian. Decl. 302; vgl. 10 und Calpurn. Decl. 50. 2) Petron. Sat. c. 1. Quintilian. ib. 326. 384. 3) Id. ib. 12. 4) Juv. 7, 169 sqq. Seneca Controv. VII 4. 5) Quintilian. ib. 256 (furiosus trium filiorum pater). 6) Calpurn. Decl. 2. 7) Seneca Controv. X 4. 8) Quintilian. Inst. II 10, 15. Juv. l. l. Manche Themata werden „in den Kriminalakten einen realen Hintergrund" gehabt haben (Moravsky Wiener Studien IV 166), viele schwerlich. 9) Vgl. den Anhang 1.

gegen den Mann „wegen übler Behandlung“[1]). Vielleicht stammt die Zauberei aus der griechischen Rhetorenschule. In einem gegen Ende des 2. Jahrhunderts in Griechenland gebräuchlichen Thema sucht ein Magier einen andern, der seine Frau verführt hat, durch Zauber zu töten und will sich das Leben nehmen, da es ihm nicht gelingt[2]).

Griechische Rhetorenschule.

In der griechischen Rhetorenschule waren die Gegenstände der Übungsreden wesentlich verschiedener Natur. Zwar wurden auch hier Kontroversen deklamiert, und allem Anschein nach in der Regel über dieselben Themen, wie denn außer den Zauberern der Tyrann, der Tyrannenmörder, die Entehrte, der Arme als stehende Figuren gelegentlich auch hier erwähnt werden[3]). Aber als die schwerste und dankbarste Aufgabe für die vorgeschrittensten Schüler und die Meister selbst galten hier offenbar nicht Kontroversen, sondern teils an- oder abratende Reden in der Art der lateinischen Suasorien, teils Verteidigungs- und Anklagereden, teils epideiktische oder Prunkreden, von denen unten ausführlich die Rede sein wird. Diese Verschiedenheit der Methode war in der verschiedenen Geltung der Beredsamkeit bei Griechen und Römern begründet. Diesen war sie zunächst Mittel zu dem Zweck, das eigene Interesse jedem feindlichen gegenüber zu behaupten und durchzusetzen, namentlich vor Gericht; den damaligen Griechen war auch die schöne Form noch immer selbst Zweck und die Virtuosität in ihrer Handhabung ein sehr begehrter, viel bewunderter und eifrig erstrebter Vorzug.

Doch in Rom, Italien und den westlichen Ländern besuchte ohne Zweifel die überwiegende Mehrzahl der Gebildeten die lateinische Rhetorenschule teils allein, teils vorzugsweise, wenngleich die meisten großen Städte sicherlich auch Lehrer der griechischen Beredsamkeit besoldeten, und namentlich in Rom das von Hadrian begründete und fortan von den Kaisern unterhaltene und besetzte Athenäum einen eigenen Lehrstuhl auch für dies Fach hatte. Übrigens darf man annehmen, daß in den westlichen Ländern auch die griechischen Rhetoren sich der in der lateinischen Schule herrschenden Methode anbequemt haben werden, und wir sehen sie ja auch bei Seneca in der Behandlung derselben Themen wetteifern und wissen, daß Isäus bei seinem Auftreten in Rom sich Kontroversenthemata zu Improvisation

---

1) Quintilian. Decl. 10. Mathematicus 4. Odii potio 14, 15. 2) Philostrat. Vitt. soph. II 27 ed. K. p. 270. 3) Id. ib. II 4 ed. K. p. 246. Lucian. De saltat. 65. Vgl. W. A. Schmidt Gesch. d. Denkfreiheit S. 425.

geben ließ[1]). Diese Methode also, namentlich das oft jahrelang fortgesetzte Deklamieren der Kontroversen übte auf den Charakter der damaligen römischen Bildung immer den wesentlichsten Einfluß, um so mehr, als mit diesen Studien für die meisten die Lehrjahre abschlossen und sie unmittelbar „von den Märchen der Dichter und den Epilogen der Rhetoren“[2]) ins praktische Leben eintraten, um hier das in der Schule erworbene Können zu verwerten.

Poetische Behandlung der Themen der Kontroversen.

Übrigens wurde in derselben die Behandlung der rhetorischen Themen auch in poetischer Form geübt; sowohl Beispiele von versifizierten Reden bestimmter Personen in gewissen Situationen, die, wie es scheint, öfter improvisiert wurden[3]) (ἠθοποιΐαι, ethicae, eine Übung für Anfänger), haben sich erhalten, als Kontroversen und Suasorien in Versen[4]). Bis zum Ausgange des Altertums blieben Methoden und Aufgaben in der griechischen wie in der lateinischen Rhetorenschule dieselben[5]); selbst Themen, welche den heidnischen Götterglauben und Kultus voraussetzten, wurden von christlichen Schülern fort und fort behandelt[6]): offenbar galten die sonst so streng verpönten Vorstellungen als integrierende Bestandteile des rhetorischen wie des grammatischen Unterrichts[7]).

Wirkungen der Rhetorenschule.

Die Wirkungen dieser allen Gebildeten gemeinsamen Unterrichtsmethode liegen in der Literatur jener Zeit zutage. Die Gefahren, Verführungen und Abwege des rhetorischen Unterrichts vermochten

---

1) Plin. Epp. II 3, 2. 2) Gell. XIV 2, 1. 3) Ennodii dictio XXIV (Ethica 1): dictio extempore, quam ipse Deuterius iniunxit (Rede des Diomedes, der zurückkehrend seine Frau an einen anderen verheiratet findet). Das Gedicht des Q. Sulpicius Maximus gehört zu derselben Gattung. 4) Beispiele (namentlich aus den Gedichten des Dracontius) bei Teuffel RLG.[4] 45, 9. 5) Tertullian. adv. Valentin. 8 (ein rhetor latinus in Carthago behandelt virum fortem). H. A. Gordiani c. 3. XXX tyranni c. 4. Bernhardy RLG.[4] 568. Aur. Vict. 47, 4. Lactant. Inst. I 1. Auson. Proff. 1, 15. Apoll. Sidon. Ep. 8, 11. Ennodii 10 Controversiae, 5 Ethicae. Das Verzeichnis der von Libanius behandelten Themen (hauptsächlich für Anfänger) ed. Reiske IV p. 1141—1145. M. Schmidt Georgii Cyprii declamationes e cod. Leidens. editae Pars. II, Ind. lect. hib. 1875 Jenens. (Tyrannenthema). R. Förster Achilleus u. Polyxena, 2 unedierte Deklamationen des Choricius. Hermes XVII S. 193—238 (wo S. 206 die noch nicht bekannten Reden des Choricius *Ἰνδοί*, *Μιλτιάδης*, *Σπαρτιάτης* erwähnt werden). R. Förster Choriciana, Miltiadis oratio nunc primum edita, ind. Vrat. 1892/3. Vgl. auch die Dissertationen von Seitz Die Schule v. Gaza 1892 und Bauer Die Trostreden des Gregor von Nysa 1892. 6) Augustin. Conf. I 17: verba Iunonis irascentis et dolentis, quod non posset „Italia Teucrorum avertere regem“. Ennod. Controvers. 7 (dict. 20) in eum qui in lupanar statuam Minervae locavit. Ib. 3 (dict. 16) in eum qui praemii nomine Vestalis virginis nuptias postulavit. 7) Vgl. auch Ebert Gesch. der christlichen latein. Literatur I 419.

nur besonders gute und klare Köpfe ganz zu vermeiden. Für die Mehrzahl mußte in der Schule durch das fortwährende Streben nach Effekt, die Gewohnheit, sich in Phrasen zu berauschen und in ein permanentes Pathos hinaufzuschrauben, eine innerlich unwahre Schönrednerei bis auf einen gewissen Grad zur zweiten Natur werden: um so mehr, da hier gerade das Gekünstelte und Gesuchte, das Überraschende und Blendende, auch das Überkühne und Ungeheuerliche des lautesten Beifalls gewiß zu sein pflegte. Ganz konnten sich diesen Einflüssen der Jugendbildung auch die großen Geister jener Zeit nicht entziehen[1]); am meisten treten sie in der Poesie des 1. Jahrhunderts hervor, die beim Mangel eigener Schwungkraft sich selten über den Stelzengang der Rhetorik zu erheben vermocht hat: mit Recht meinte Quintilian, Lucan, das bedeutendste poetische Talent dieser Zeit, verdiene mehr von den Rednern als von den Dichtern nachgeahmt zu werden[2]). Während aber die Poesie eine rhetorische Färbung trägt, hat die Prosa eine poetische, und auch dies war eine notwendige Folge der Erziehung. Die grammatische Schule hatte den Knaben in der Welt der Poesie heimisch gemacht, die rhetorische ließ den Jüngling ihr nicht fremd werden. Es ist klar, wie sehr die ihm dort gestellten Aufgaben mit ihren melodramatischen Situationen, ihren hochromantischen Motiven und abenteuerlichen Gestalten die Phantasie beflügeln, zu poetischer Behandlung herausfordern mußten, und wie die Stoffe werden auch die Darstellungen sich oft auf der Grenze der Poesie bewegt haben oder ganz und gar poetisch gewesen sein. Der Rhetor Arellius Fuscus, ein Lehrer des Ovid, erging sich gern in völlig poetischen Schilderungen (nach einer von Seneca mitgeteilten Probe) und entlehnte geflissentlich vieles geradezu aus Virgil[3]). Umgekehrt nahm Ovid manche Sätze eines anderen Lehrers, des Rhetors Porcius Latro, fast wörtlich in seine Gedichte hinüber; und wenn nach Seneca seine eigenen Reden in der Schule, wo er für einen guten Deklamator galt, nichts als aufgelöste Verse waren[4]), so wird das bei vielen beanlagten Schülern der Fall gewesen sein. Auch diese Gewohnheiten der Schule pflanzten sich notwendig ins Leben fort. Man verlangt jetzt, sagt der Vertreter der Modernen im Dialog des Tacitus, von der Rede poetische Schönheit, die aus dem Heiligtume des Virgil, Horaz und Lucan stammen muß, und die Reden der Gegenwart verhalten sich zu den früheren, wie die

Die Poesie rhetorisch, die Prosa poetisch gefärbt.

1) Nachklänge der Rhetorenschule bei Vellejus, L. Seneca, Tacitus, Moravsky a. a. O. (oben S. 21, 8). 2) Quintilian. X 1, 90. 3) Seneca Controv. I 3 ed. Bursian. p. 19—21. 4) Id. ib. II 10 ed. B. p. 136.

neuen von Gold und Marmor glänzenden Tempel zu den alten, aus rohen Bruchsteinen und unförmlichen Ziegeln aufgeführten[1]). Auch darf man wohl dem Dichter bei Petron glauben, daß viele, die sich als Redner versucht hatten, zur Poesie übergingen, die ihnen wie ein Ruhehafen erschien, da sie glaubten, es sei leichter, ein Gedicht zu machen, als eine von hübschen Sentenzen funkelnde Kontroverse[2]). Die Poesie war der Beredsamkeit nahe verwandt, sie wurde zu den Formen der Wohlredenheit im weitesten Sinne des Worts gezählt[3]), und „beredt" (facundus) gehörte zu den gewöhnlichsten, ehrenden Prädikaten auch der Dichter. Infolge dieser vielfachen Wechselbeziehungen und Berührungen von Poesie und Prosa schillert die Prosa des nüchternsten und poesielosesten Volks in poetischen Farben wie kaum irgend eine andere und beweist schon allein, daß das in der Schule gewonnene innige Verhältnis zur Poesie für das Leben fortdauerte. Daß auch die siegreiche Reaktion der Altertümler diese Wirkungen zwar zu modifizieren, doch nicht aufzuheben vermochte, zeigt die so sehr poetische Prosa des Apulejus[4]).

Abnahme der Schulbildung —

Schließlich ist zu erwähnen, daß der Besitz der Schulbildung sich im 2. Jahrhundert auf engere Kreise beschränkte als im ersten. Je länger je mehr bahnten militärisches Verdienst und Geschäftskenntnis auch Niedriggeborenen, also oft Ungebildeten den Weg zu hohen Stellungen, die früher ausschließlich den Abkömmlingen von Familien der beiden ersten Stände offen gestanden hatten. Sodann traten in diese Stände immer mehr Männer aus Provinzen ein, die der römischen Bildung erst in geringerem Grade teilhaft geworden waren. Aus beiden Gründen hörte auch in den höheren Ständen die Schulbildung auf, als ein unumgängliches Erfordernis, ihr Mangel als schimpflich oder lächerlich zu gelten. Von August erzählte man, er habe einen Konsularlegaten wegen Unbildung von seinem Posten abberufen, da er ein Wort von ihm geschrieben sah, wie es von den unteren Klassen gesprochen wurde[5]). Doch je mehr Provinzialen in den Senat eintraten, desto öfter wird man vermutlich auch in Rom selbst bei hochgestellten Personen schlechte Aussprache und sogar Sprachfehler zu

1) Tac. Dial. c. 20. 2) Petron. Sat. c. 118. 3) Tac. Dial. c. 10: ego vero omnem eloquentiam omnesque eius partes sacras et venerabiles puto; nec solum cothurnum vestrum aut heroici carminis sonum, sed lyricorum quoque iucunditatem et elegorum lascivias et iamborum amaritudinem et epigrammatum lusus et quamcunque aliam speciem eloquentia habeat, anteponendam ceteris aliarum artium studiis credo. 4) H. Kretschmann De latinitate L. Apulei Madaurensis (Regim. 1865) p. 17 sqq. 5) Sueton. August. c. 88.

tadeln gefunden haben. Hadrian wurde im Senat als Quästor bei der Verlesung einer kaiserlichen Rede wegen seines Akzents ausgelacht[1]). Als Marc Aurel einst im Felde in lateinischer Sprache einen Befehl erteilte, wurde er von seiner ganzen Umgebung nicht verstanden; allem Anscheine nach, weil seinen Offizieren eine gebildete Ausdrucksweise fremd war; ja der ohne alle Erziehung aufgewachsene Präfekt des Prätorium, Bassäus Rufus, bemerkte dem Kaiser, der Mann, an den er sich gewandt habe, verstehe kein Griechisch[2]). Der hochbejahrte Konsul im Jahre 218 Oclatinius Adventus konnte nach Cassius Dio nicht lesen und war der Rede so wenig mächtig, daß er sich krank meldete, wenn er eine Verhandlung leiten sollte[3]). Daß übrigens auch die Kenntnis des Griechischen in den beiden ersten Ständen selten geworden war, läßt schon die Angabe Philostrats über den Beifall vermuten, den der Sophist Hadrian in Rom selbst bei den Rittern und Senatoren fand, die ihn nicht verstanden[4]).

und Verfall der Sprache im 2. Jahrhundert. Bestrebungen zur Herstellung der Korrektheit.

Schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts waren in Rom selbst die Anzeichen des beginnenden Verfalls der lateinischen Sprache zahlreich und erschreckend genug. Von vielen Wörtern war die Bedeutung[5]) oder die Form[6]) zweifelhaft und bestritten, über Grundregeln der Grammatik waren die Gelehrten verschiedener Ansicht; man hörte Ausdrücke aus der Sprache der gemeinen Leute vor den Schranken von Advokaten gebrauchen[7]). Die Barbarismen, die in der Zeit des Severus bereits in die öffentlichen Urkunden und das Gebiet der eigentlichen Steintechnik eindrangen, treten in einzelnen Privatinschriften schon früher auf[8]). Das Gefühl der zunehmenden sprachlichen Unsicherheit und Verwirrung, das Streben, der einreißenden Barbarei entgegenzuwirken, auch das Beispiel der ganz ähnlichen Bestrebungen der Atticisten in Griechenland spornte die Kenner und Freunde der Sprache und Literatur zu eifrigen Nachforschungen in den alten Klassikern, mit denen wir die Kreise des Gellius so viel beschäftigt sehen: mit Hilfe dieser Studien hofften sie einen sicheren Boden wieder-

1) Hadrian. c. 3. 2) Dio LXXI 5. Exc. Vat. 106. Über Bassäus Rufus vgl. T. I 176. 384, 7. 3) Cass. Dio LXXVIII 14. 4) Vgl. unten S. 32, 5.

5) Gell. XVI 5: Pleraque sunt vocabula, quibus volgo utimur, neque tamen liquido scimus, quid ea proprie ac vere significent, sed incompertam et volgariam traditionem rei non exploratae secuti videmur magis dicere quod volumus, quam dicimus (über die Bedeutung von vestibulum). 6) Id. XIV 5 den Streit zweier Grammatiker non parvi in urbe Roma nominis, ob der Vokativ von egregius egregie oder egregi heißt. 7) Id. I 22: Superesse (für advocatum esse) dicitur non in compitis tantum nec in plebe volgaria, sed in foro, in comitio, apud tribunalia. Vgl. über deprecari VII 16. 8) Mommsen CIL III p. 919. Vgl. Hermes XIV 71.

zugewinnen, Reinheit und Klarheit des Ausdrucks herzustellen. Aber diese wohlgemeinten Bemühungen konnten im besten Falle doch nur auf kleine Kreise ihre Wirkung üben: den auf dem ganzen Gebiete der lateinischen Sprache arbeitenden, seit dem 3. Jahrhundert übermächtigen, Sprache und Bildung unaufhaltsam zerstörenden Einflüssen gegenüber waren sie völlig bedeutungslos. Doch diese spätere Zeit liegt außerhalb der Grenzen dieser Betrachtung; wir kehren zu den literarischen Zuständen der beiden ersten Jahrhunderte zurück.

---

Wirkungen der klassischen Poesie der Augusteischen Zeit. Ihre Bedeutung.

Ein zweites Moment, das mit dem Jugendunterrichte zusammenwirkte, der Poesie einen so bedeutenden Einfluß auf die damalige Gesamtbildung zu geben, war, daß diese Zeit die Erbschaft der glänzendsten Epoche der römischen Dichtung, des Augusteischen Zeitalters antrat. Man darf nur Virgil, Horaz, Tibull, Properz und Ovid nennen (denn von manchen anderen gleichzeitig gefeierten Dichtern, wie von Varius, ist uns wenig mehr als der Name geblieben), um die reiche und glänzende Fülle poetischer Produktionen zu vergegenwärtigen, die damals im engen Zeitraum eines Menschenalters nebeneinander reiften. Alle Gattungen waren hier vertreten, Heldengedicht und Scherzlied, die zärtliche oder leidenschaftliche Liebesklage und die Satire, Idyll und poetische Epistel, das beschreibende und Lehrgedicht. Selbst das Drama fehlte nicht, doch hier wurde nichts Lebensfähiges mehr geschaffen, die Zeit der dramatischen Produktion war für immer vorüber, und darum sind diese Stücke für uns völlig verschollen. Auf den sämtlichen übrigen Gebieten aber waren die Leistungen in ihrer Art vollendet. Niemand kann es in den Sinn kommen, sie zu dem Höchsten zu rechnen, was die Poesie überhaupt geschaffen hat, keinen Augenblick kann man sich über ihren Mangel an Ursprünglichkeit täuschen, nie über der reichen Begabung, dem großen Darstellungstalent, der vollendeten Anmut, dem sicheren und reinen Geschmack, der hohen Bildung dieser Dichter ihren Mangel an wahrer Genialität vergessen. Wie damals „als es Hannibal bezwungen, der Quiriten hartem Volk“ die Muse aus Griechenland gekommen war, so wollte auch die neue Poesie auf keinen anderen Bahnen wandeln als auf denen der Griechen und bekannte sich laut und entschieden als ihre Schülerin. Aber teils wählte sie andere Vorbilder als jene Alten, namentlich die erreichbareren alexandrinischen, teils war seit jener Zeit das Verständnis für griechische Kunst unendlich feiner und tiefer geworden,

und so gelang den Zeitgenossen Augusts die Reproduktion des Adels und der Schönheit der griechischen Form in ganz anderer Weise als den Zeitgenossen der Scipionen und selbst noch des Sulla und Cicero, deren Werke nun neben den neuen Leistungen unbehilflich, formlos und rauh erscheinen mußten. Für jede Empfindungs- und Darstellungsweise wurden jetzt edle und mustergültige Formen auf allen Gebieten geschaffen; der Versbau, die künstlerische Komposition auf die Höhe gehoben, wie die nun gewonnene Erkenntnis der griechischen Kunst es verlangte, vor allem aber in der Sprache für die Poesie dasselbe geleistet, was Cicero in der Prosa geleistet hatte, und dies war die größte und unvergänglichste Schöpfung jener Zeit.

Schöpfung der Dichtersprache.

Wie Cicero der Begründer einer der fortgeschrittenen Bildung angemessenen Prosa war, so waren die Augusteischen Dichter die Schöpfer einer neuen Dichtersprache. Sie bildeten die poetische Ausdrucksfähigkeit des Lateinischen nach allen Seiten hin in einer früher kaum geahnten Weise aus, verliehen ihm Reichtum, Mannigfaltigkeit und Fülle, Schönheit und Grazie, Würde und Kraft. So haben sie nicht bloß auf die poetische und prosaische Literatur der folgenden Jahrhunderte des Altertums einen unermeßlichen Einfluß geübt, sondern auch auf die aller späteren Zeiten, und werden ihn wahrscheinlich auch in Zukunft üben, solange es überhaupt eine Literatur geben wird. Ein wahrer und echt römischer Patriotismus beseelte diese Dichter; sie wollten ihre Nation in den Besitz des Einzigen setzen, um das sie Griechenland noch zu beneiden hatten. Mit den Griechen in den bildenden Künsten oder der Kunde der Gestirne um den Preis zu ringen, das schien des großen Volks nicht würdig, das wie kein anderes sich in der Kunst bewährt hatte, die Völker zu beherrschen, die Besiegten zu schonen und die Übermütigen zu bekriegen[1]): aber ihre poetische Kunstform auch zum römischen Besitz zu machen, war ein hohes und erstrebenswertes Ziel. „Auch diesen Ruhm dem großen Volke und der vaterländischen Sprache noch anzueignen, war der große Zweck und das ernste Streben der Augusteischen Dichter“[2]); und soweit es überhaupt gelingen konnte, ist es ihnen gelungen.

Verbreitung dieser Poesie unter den Zeitgenossen.

Bei diesem Streben wurden sie von dem hohen Bewußtsein getragen, daß sie nicht für ein einzelnes Land und Volk, sondern für die Menschheit schufen, daß ihre Werke der Weltliteratur angehörten[3]).

---

1) Verg. A. VI 848—854. 2) Lehrs Popul. Aufs.[2] S. 367. 3) Eyssenhardt Römisch und Romanisch S. 112 f.

Ennius war stolz gewesen, für die Beherrscher Italiens zu dichten, Virgil und seine Zeitgenossen wußten, daß sie für die Menschheit dichteten, und der Blick auf einen so unermeßlichen Horizont war in der Tat schwindelerregend. Bekannt ist die Prophezeiung des Horaz, „daß ihn die fernsten Völker kennen lernen würden“[1]). Buchstäblich hat sich diese, buchstäblich auch Ovids Prophezeiung erfüllt, daß die von ihm im Exil an den öden Ufern des Pontus erhobenen Klagen einst über Länder und Meere getragen, vom Aufgang bis zum Niedergang vernommen werden würden[2]). Ja diese Dichter haben schon selbst einen Teil dieser Erfüllung erlebt. Ovid durfte sagen, daß er in der ganzen Welt gelesen werde[3]); und Properz, daß der Ruhm seines Namens bis zu den Anwohnern des winterlichen Borysthenes gedrungen sei[4]). In der Tat werden die Werke der lebenden Dichter überall, wo römische Schulmeister einwanderten, gelesen worden sein.

Auch bei der höchsten Vorstellung von der Großartigkeit des neuen weltumfassenden Staatsorganismus, der Unermeßlichkeit seiner Hilfsmittel und der welterobernden Macht der römischen Sprache muß man erstaunen, wie schnell es den Römern gelang, „so viele zwieträchtige und barbarische Zungen durch den Verkehr zu vereinen“. Kaum mehr als zwanzig Jahre waren seit der völligen Unterwerfung Pannoniens vergangen, als Vellejus schrieb, und schon war in diesen wüsten, rauhen und ganz barbarischen Ländern (dem östlichen Teile Österreichs, besonders Ungarn) die Kenntnis römischer Sprache und vielfach auch Schrift verbreitet[5]). Ein Teil der älteren Provinzen des Westens gehörte schon zu Augusts Zeit zu dem Gebiet der römischen Literatur. Livius begann eines seiner späteren Bücher mit der Äußerung: Ruhm habe er schon genug erworben, und setze sein Werk nur deshalb fort, weil der unruhige Geist Nahrung verlange; und dieser Ruhm erstreckte sich damals schon über Italien hinaus, denn er bewog bekanntlich einen Spanier, aus Gades eigens nach Rom zu kommen, um Livius kennen zu lernen; als er diesen Zweck erreicht hatte, reiste er sogleich wieder ab[6]). Schon damals wurden die nach dem Absatz in Rom übrig gebliebenen Exemplare neuer Werke in die Provinzen gesandt. Horaz entläßt das erste Buch seiner Episteln mit der Aussicht, wenn es von den Händen des römischen Publikums abgegriffen und schmutzig sein werde, entweder in stiller Verborgenheit den Motten

1) Horat. C. II 20. 2) Ovid. Tr. IV 9, 19—24. 3) Id. ib. IV 10, 128.
4) Prop. II 7, 19. 5) Vellei. II 111. 6) Bernhardy RLG.[4] A. 498.

als Futter zu dienen oder im Bündel nach Utica oder Ilerda (Lerida in Spanien) geschickt zu werden[1]). Gerade die besten Bücher, die den Buchhändlern am meisten einbrachten, gingen über das Meer[2]).

Wenn die Koryphäen der Literatur also damals in gewissem Sinne ihren Weltruhm schon erlebten, so waren sie um so mehr der vollsten und glänzendsten Befriedigung ihres Ehrgeizes in Rom selbst gewiß, wo ihre Gedichte (die sie nach der kürzlich eingeführten Sitte in größeren Kreisen vortrugen), wie wir gesehen haben, sofort in die Schule übergingen, oder auch auf den Theatern unter dem Beifalle vieler Tausende gesungen wurden; wo endlich ein umfassender und tätiger Buchhandel sich deren Vervielfältigung und den Vertrieb angelegen sein ließ. Virgil (der die Veröffentlichung seiner Äneide bekanntlich nicht erlebte) hatte mit seinen Erstlingsgedichten, den Idyllen, einen solchen Erfolg, daß sie auf der Bühne häufig von Sängern vorgetragen wurden; eine in den literarischen Kreisen jener Zeit viel genannte Schauspielerin Cytheris, einst die Geliebte Marc Antons, dann des Dichters Cornelius Gallus (der sie unter dem Namen Lycoris besang), soll die sechste Ecloge gesungen haben, in der Virgil den Dichterruhm seines Freunds Gallus preist. Als Virgil bei einer solchen Gelegenheit im Theater anwesend war, erhob sich das ganze Volk und begrüßte den Dichter ebenso ehrfurchtsvoll wie Augustus: in der Tat wurde eine solche Auszeichnung in der Regel sonst nur dem Kaiser und Personen aus der kaiserlichen Familie zuteil[3]). Wenn Virgil in seiner späteren Zeit, die er größtenteils im südlichen Italien, namentlich in Neapel verlebte, ausnahmsweise nach Rom kam und sich öffentlich sehen ließ, so mußte er sich vor der Menge, die ihm folgte und ihn sich gegenseitig zeigte, in ein Haus flüchten[4]).

Popularität Virgils —

Allerdings ist nun der Ruhm und die Popularität Virgils bei der Mitwelt und Nachwelt und folglich auch die Wirkung seiner Poesie so groß wie die keines anderen römischen Dichters und in der Tat beispiellos gewesen. Mit der Popularität Schillers kann man die seinige auch darum vergleichen, weil sich in beiden Fällen zeigt, daß das Erhabene, Ideale und Edle in der Kunst die Massen noch in höherem Grade fortzureißen vermag als selbst das Volkstümliche, obwohl es scheint, daß nur dies sie anziehen, jenes abstoßen und einschüchtern sollte; aber die Menschen hängen mit größerer Dankbarkeit, Ehrfurcht

1) Horat. Epp. I 20, 11—13. 2) Id. A. P. 345. 3) Ribbeck Vergil. ed. minor p. XXIII; vgl. T. II 299, 2. 4) Id. ib. p. XXIIII.

und Liebe an dem Geist, der sie aus ihrer Niedrigkeit zu sich emporhebt und sie mit dem Gefühl erfüllt, daß auch in ihnen etwas seiner höheren Natur Verwandtes wohnt, als an dem, der sich zu ihnen herabläßt. Virgils Poesie drang in alle Bildungskreise, in alle Schichten der Gesellschaft, auch Handwerker und Krämer führten seine Verse im Munde und gebrauchten sie als Mottos[1]), einige Brocken aus der Äneide waren auch die Ungebildetsten imstande anzubringen, und bei ihren Gastmählern, wo die Gäste mit Jongleurkünsten, Nachahmungen von Tierstimmen, Aufführungen von Possen unterhalten wurden, hörte man doch auch Stellen aus der Äneide, allerdings abscheulich, deklamieren[2]). Wie jetzt die Bibel wurde damals in schweren Lebensmomenten Virgil aufgeschlagen, und die Stelle, auf die der Blick fiel, als Schicksalsspruch betrachtet[3]) (was dann auch in der Zeit der Renaissance wieder geschehen ist[4]). In literarischen Kreisen wurde sein Geburtstag (15. Oktober) wohl von vielen gefeiert[5]), und Tempelorakel (wie noch im 3. Jahrhundert die von Präneste und Patavium) antworteten mit Virgilischen Versen[6]).

und der übrigen klassischen Dichter.

Eine so beispiellose Popularität hat nun allerdings, wie gesagt, kein anderer Dichter erreicht; aber daß auch Properz und Ovid schnell in weite Kreise drangen, zeigen die Wände von Pompeji, wo außer Virgilischen (zum Teil sichtlich von Schulknaben geschriebenen) auch Verse dieser und anderer Dichter mit dem Schreibgriffel angekritzelt sind, teils wörtlich zitiert, teils parodiert, namentlich in der Basilica, die von der eleganten Welt zum Spazierengehen benutzt wurde[7]). Zur Erklärung ihrer Popularität mag auch an das erinnert werden, was Jakob Grimm in bezug auf die Schillers gesagt hat, „daß der Menge gerade die Poesie gefällt, die den Stil der gebildeten Gegenwart hält

1) T. I 312, 3—4. 2) Petron. Sat. 39 u. 68. Vgl. auch Teuffel$^{5}$RLG.$^{4}$ 231, 2. 3) Marquardt StV. III$^{2}$ 102 f. 4) Burckhardt Kultur d. Renaissance S. 528. 5) Martial. XII 67. Plin. Epp. III 7. 6) Marquardt a. a. O. 101, 1. Über die Sympathie der Christen für ihn vgl. G. Boissier Relig. rom. I 351 s. 7) Zangemeister Inscr. Pompei. parietariae CIG IV Ind. 259—261. Außer Virgil: Properz, Ovid, Lucrez (I 1); Anklang an Tibull II 6, 20: 1837 (vgl. Lucian Mueller, Tibull. p. 63 sq.); aus einem unbekannten Epiker wohl 1069 a (barbarus aere cavo tubicen); elegisch 1118. 1928. Eph. ep. I p. 53 n. 166. Der Anfang der Äneide auch CIL II 4967, 31 (Italicae tegulae stilo inscr. Litterae saeculi primi, ni fallor. Huebner). Inschrift eines Ziegels aus d. J. 66 n. Chr. in Julia Concordia mit Reminiszenzen aus Virgil und Ovid (Memorie dei Lincei VI p. 245. Jordan Programm Acad. Regim. 1882 II p. 4). Zwei Verse Virgils in Kursivschrift auf einem Backstein aus Unter-Esching (Tasgetium), von Zangemeister entziffert. F. Keller Anzeiger s. schweizer. Altertumsk. 1877 (mir nicht zugänglich). Vgl. Haupt, opusc. III 201 (vergilische Verse in Inschriften).

und auf deren Gipfel steht", da dem Volke „gleichfalls die alte Weise der Vergangenheit fremd geworden ist und es nun in den jetzigen Standpunkt vorschreiten und sich darin einweihen lassen will". „Die Menge, auf die ein schönes Gedicht einwirkt, will es gerade mit allen neuen Vorteilen genießen und ist den alten zu entsagen bereit"[1]).

Auch im Altertume darf man bei dem Volke Italiens dieselbe überaus lebhafte und weit verbreitete Empfänglichkeit für Poesie voraussetzen, wie zu Ende des 16. Jahrhunderts, wo Tassos Befreites Jerusalem so schnell populär wurde[2]), und Montaigne erstaunt war, von Schäferinnen überall die Stanzen Ariosts zu hören[3]). Wieviel allgemeiner mußte im 1. und 2. Jahrhundert die Verbreitung der Poesie des Augusteischen Zeitalters schon durch die Einflüsse der Schule sein, die in der neueren Zeit so gut wie ganz fehlten! Mit der Schule wirkte im Altertume das Theater zusammen, in welchem allem Anscheine nach Gedichte häufig gesungen wurden[4]); und ihre Wirkungen beruhten zum Teil auch auf der großen Freude der Südländer am Wohllaut und Rhythmus, wie denn auch gegenwärtig das Entzücken und der Genuß selbst gebildeter Italiener an ihrer vaterländischen Poesie eine sinnliche Beimischung hat. Im Altertume war aber das Gefühl für Wohllaut und Rhythmus noch feiner und entwickelter und verlangte auch in der Prosa seine Befriedigung, allerdings bei den Griechen noch in höherem Grade als bei den Römern. Doch wie lebhaft auch bei ihnen der Sinn für die bloße Schönheit des Klangs war, zeigt u. a. der Bericht Philostrats über den Beifall, den der Phönizier Hadrianus (Professor der Beredsamkeit unter Marc Aurel und Commodus) in Rom fand. Ritter und Senatoren ließen sich aus dem Theater abrufen, wenn er seine Vorträge begann, und strömten ins Athenäum, selbst solche, die nicht Griechisch verstanden: man bewunderte die wohltönende Stimme, den Tonfall, die Modulation und den Rhythmus seiner Rede und hörte ihn mit demselben Entzücken, wie eine schön schlagende Nachtigall[5]).

Poetischer Dilettantismus, hervorgerufen durch die klassische Poesie.

Aber auch abgesehen von allen begünstigenden Nebenumständen mußten die Wirkungen der klassischen Poesie der Augusteischen Epoche auf die gebildete Welt des folgenden Zeitalters unermeßlich sein. Diese Periode war im wesentlichen unproduktiv, besaß aber die zarte Emp-

1) J. Grimm Kl. Schr. (Rede auf Schiller) I 391. Treitschke Deutsche Gesch. I 199. 2) Hübner Sixtus V. S. 96. 3) Journal du voyage de M. de Montaigne en Italie (1580/81) III 37. 4) Vgl. Teil III S. 351. 5) Philostrat. Vitt. soph. II 10 p. 256. Rohde Griech. Roman² S. 337, 1.

fänglichkeit einer hohen Kultur. In einer solchen Zeit mußte die Entstehung der zahlreichen vollendeten poetischen Kunstwerke, die Herstellung mustergültiger Formen auf den verschiedensten Gebieten, vor allem die Erschaffung einer neuen poetischen Sprache voll hinreißender Schönheit und blendenden Glanzes, den Trieb der Aneignung und Nachahmung aufs stärkste und im weitesten Umfange hervorrufen. „Zum Genuß der Kunstwerke", sagt Goethe[1]), „haben alle Menschen eine unsägliche Neigung; der Mensch aber erfährt und genießt nichts, ohne sogleich produktiv zu werden. Dies ist die innerste Eigenschaft der menschlichen Natur; ja man kann ohne Übertreibung sagen, es sei die menschliche Natur selbst." So ist in jeder hochkultivierten Zeit ein weit verbreiteter Dilettantismus eine notwendige Folge einer hohen und reichen Kunstentwicklung. Auch wir haben dies vor allem auf dem Gebiete der Poesie erlebt. Auch wir haben eine dichterische Blütezeit ohnegleichen gehabt, auch wir sind durch sie erst mit einer poetischen Sprache beschenkt worden, auch bei uns sind die Epigonen bis zum Übermaß eifrig und geschäftig gewesen, sich des ererbten kostbaren Besitztums in unaufhörlichem Gebrauch und Mißbrauch zu versichern, das Empfangene immer von neuem zu reproduzieren. Dieselben Erscheinungen würden sich auch ohne ausdrückliche Zeugnisse in der nachaugusteischen Zeit voraussetzen lassen. Die Versuchungen einer gebildeten Sprache, die „für uns dichtet und denkt", waren damals ebenso unwiderstehlich und die Illusionen der Dilettanten über ihre Leistungen dieselben wie heute, weshalb sich unbefangenen Zuschauern des literarischen Treibens auch dieselben Wahrnehmungen aufdrängten. „Viele", sagt ein geistreicher Schriftsteller unter Nero, „hat die Poesie in die Irre geführt. Sobald einer einen Vers richtig zustande gebracht und einen einigermaßen zarten Gedanken in eine Periode eingewebt hat, glaubt er schon auf den Helikon gestiegen zu sein"[2]). Überdies begünstigte auch den Dilettantismus die innigere Verbindung der Poesie mit der Schule, die wohl die Folge haben mußte, daß poetische Übungen mit oder ohne Veranlassung der Lehrer mehr oder weniger allgemein zu keinem anderen Zweck stattfanden, als um eine vollendetere Herrschaft über die Form zu gewinnen und sich zur Virtuosität in blühender und schwungvoller Prosa vorzubereiten. Auch für diejenigen, die hierbei nicht der Täuschung verfielen, Reminiszenzen, Angelerntes und Anempfundenes für originell und für ihr

1) Goethe (über den Dilettantismus) Werke 31, 425. 2) Petron. Sat. c. 118.

Eigentum anzusehen, mußte es doch einen Reiz haben, die erworbene formelle Fertigkeit weiter zu üben und sich zu erhalten. Aber ohne Zweifel verführte nicht wenige die Freude an dem wirklichen oder vermeintlichen Gelingen solcher poetischen Exerzitien (die übrigens eine Hauptveranlassung zu Interpolationen der gelesensten Dichter wurden), die Beschäftigung, die nur Mittel hatte sein sollen, als Zweck zu behandeln. Selbst unter den Oden des Horaz, der doch eine fast zu strenge Selbstkritik übte, befinden sich Übungsstücke genug, deren Verdienst ein rein formelles ist. Wenn Horaz aber nach Quintilians Urteil der einzige des Lesens werte römische Lyriker war, so dürfen wir wohl annehmen, daß die Lyrik der nachaugusteischen Zeit ganz vorzugsweise Schul- und Dilettantenpoesie gewesen ist.

Wirkungen der politischen Zustände der Monarchie.

Mit den Einflüssen der Schule und der klassischen Poesie im Zeitalter Augusts wirkten die politischen Zustände der Monarchie, die Interessen und Neigungen der Regierungen, der Höfe und Hofkreise zusammen, um die literarischen Neigungen, Liebhabereien und Beschäftigungen vorzugsweise der Poesie zuzuwenden. Der allgemeine Friede nach der Schlacht bei Actium und das Absterben des politischen Lebens seit der Alleinherrschaft Augusts verschlossen die beiden Gebiete fast ganz, auf denen sich die geistige Kraft des römischen Volks während so vieler Jahrhunderte aufs reichste und kräftigste entfaltet hatte. Eine Masse von Talent, Kraft und Regsamkeit, die durch diese Revolution aus ihrer natürlichen Bahn gedrängt war, warf sich nun auf die Literatur. Aber selbst hier standen die Felder, die in der Republik am glücklichsten angebaut worden waren, nur teilweise offen: die Redefreiheit war verkümmert, die Geschichtschreibung bis zu der Zeit Nervas und Trajans, die das „seltene Glück" brachte, „daß man denken durfte, was man wollte, und sagen, was man dachte", gefahrvoll und dies bereits unter der toleranten Regierung Augusts. Titus Labienus, einer der letzten Republikaner und unversöhnlicher Gegner der neuen Zustände, überschlug, als er seine Geschichte der neuesten Zeit öffentlich vorlas, große Stücke mit den Worten: „dies wird man nach meinem Tode lesen." Dennoch wurde über sein Werk das bisher unerhörte Urteil der Verbrennung ausgesprochen: er wollte dessen Untergang nicht überleben; wie einen lebendigen Toten ließ er sich in das Begräbnis seiner Ahnen bringen und dort einschließen. Elf Jahre nach Augusts Tode wurde Cremutius Cordus angeklagt, weil er in seinen Jahrbüchern Brutus und Cassius die letzten Römer genannt hatte, er kam der sicheren Verurteilung durch freiwilligen

Hungertod zuvor; auch seine Bücher wurden verbrannt. In solchen Zeiten bot die Poesie den friedlichen Geistern, die einen idealen Inhalt für ihr Leben suchten und der Wirklichkeit zu entfliehen strebten, ein doppelt willkommenes Asyl. Völlig sicher war freilich auch dieses nicht, die „Gemüter der Mächtigen" waren leicht gereizt, zuweilen schon durch die Wahl der Stoffe und durch scheinbare oder wirkliche Beziehungen einzelner Stellen auf die Gegenwart. So brachte unter Tiberius dem letzten des erlauchten Geschlechts der Scaurer seine Tragödie „Atreus" den Tod, in der besonders der Vers: „Der Herrscher Torheit muß man tragen mit Geduld" strafwürdig erschien[1]). Doch solche Gefahren drohten natürlich den Dichtern, die wirklich die Absicht hatten, sie zu vermeiden, nur in den allerseltensten Fällen und konnten den poetischen Neigungen dieses Zeitalters keinen Eintrag tun. Ausdrücklich heißt es in dem Dialoge des Tacitus, daß der Beschäftigung mit der Poesie zur Rechtfertigung hauptsächlich diene, daß sie weniger der Gefahr Anstoß zu geben ausgesetzt sei, als die der Redner[2]). So füllte die Poesie vor allem die große Leere aus, die der Untergang der Republik in dem Leben Roms zurückließ, und es lag in nichts weniger als in der Wandelbarkeit der menschlichen Neigungen, wie es Horaz in seiner Epistel an August darstellt, daß das früher auf so ganz andere Zwecke gerichtete römische Volk nun allein von dem Eifer der Schriftstellerei glühte, daß Söhne und strenge Väter ihre Stirn mit Laub umkränzten, und Gelehrte und Ungelehrte überall Gedichte schrieben[3]).

Parallelen aus der Literatur des ersten Kaiserreichs.

Die französische Literatur des ersten Kaiserreichs bietet manche Parallelen mit der damaligen. Diejenigen Dichter, die nicht (wie Fontanes und so viele andere) „sich in den vorgeschriebenen und belohnten Lobpreisungen erschöpften", gingen (wie Delisle) „politischen und sozialen Problemen sorgfältig aus dem Wege und hielten sich an untergeordnete oder gleichgültige Stoffe", die sie — wie zum Ersatz — in gefälliger Form behandelten, zu deren hoher Schätzung in Frankreich „diese Periode eingeschränkten Denkens und gehemmter Phantasie" wohl nicht wenig beigetragen hat. Dem Theater schenkte der

1) Tac. Dial. c. 2: nam postero die quam Curiatius Maternus Catonem recitaverat, cum offendisse potentium animos diceretur, tamquam in eo tragoediae argumento sui oblitus tantum Catonem cogitasset etc. Bernhardy RLG.[4] A. 201.
2) Tac. Dial. c. 10: illud — quod plerisque patrocinatur, tamquam minus obnoxium sit offendere poetarum quam oratorum studium. 3) Horat. Epp. II 1, 107—117.

Kaiser eine ganz besondere Aufmerksamkeit. Zwei Dichter wurden (1805) beauftragt, Corneille, Racine und Voltaire zu „verbessern"; doch die ausgemerzten Verse traten gerade, weil sie vermißt wurden, um so bedeutungsvoller hervor. Napoleon wollte keine Stücke aufgeführt sehen, deren Gegenstände naheliegenden Zeiten entnommen waren; die Bühne „bedürfe etwas Altertümlichkeit"; die Zeit Heinrichs IV. lag seiner Ansicht nach noch nicht fern genug, um nicht Leidenschaften zu erwecken. Aber auch der „Tiberius" von Joseph Chénier durfte nicht aufgeführt werden, weil einige Stellen darin auf die Gegenwart bezogen werden konnten, und auch in dem „Ajax" von Ugo Foscolo entdeckte die Napoleonische Polizei in Mailand (1812) politische Anspielungen, was dem Verfasser nicht geringe Unannehmlichkeiten zuzog[1]).

Teilnahme der Kaiser an der Poesie und Literatur. August.

In solcher Weise die Poesie uniformieren und disziplinieren zu wollen, davon war August weit entfernt. Er verstand es, sie durch bereitwilliges Entgegenkommen seinen Zwecken dienstbar zu machen. Nächst der langersehnten Wohltat der „Ruhe und Ordnung", welche die Monarchie brachte, sollten Schutz und Förderung geistiger Bestrebungen (insofern sie sich innerhalb der gezogenen Schranken hielten) die Gebildeten mit dem Cäsarentum aussöhnen, wie die Massen in Rom durch große Fortschritte in der Verbesserung ihrer materiellen Lage und durch Feste und Schaugepränge für den Verlust der Freiheit schadlos gehalten wurden. Die Pflege, die August und die ihm zunächst stehenden Großen, wie Messalla und vor allen Mäcenas, der neu erblühenden Poesie angedeihen ließen (und an der sich auch die Frauen seines Hauses beteiligten)[2]), ist mit Recht sprichwörtlich geworden. Noch folgenreicher als die Gunst dieser Kreise, denen sich auch der frondierende Asinius Pollio anschloß, wirkte wohl ihr Beispiel. August stand auf der Höhe der damaligen Bildung; sein Interesse an der Literatur war ein aufrichtiges, und er bekundete es nicht bloß durch Beförderung und Unterstützung der Dichter und Schriftsteller, sondern (was mehr war) durch die lebhafte Teilnahme an ihrem Schaffen, die er an den Tag legte; „wohlwollend und geduldig" hörte er ihre Vorlesungen an[3]). Ihm verdankte das vierte Buch der Horazischen Oden seine Entstehung, Virgils Äneide ihre Erhaltung, an ihn durfte Horaz die Epistel richten, in der er die alte und neue Poesie gegeneinander

1) Mém. de Mme. de Rémusat II 131; 163; 406—409. Fournier, Napoleon I. Bd. II (1888) S. 159 u. 161. Reumont Gräfin v. Albany II 14. 2) T. I 499, 6—500, 2. 3) Für das Folgende vgl. Bernhardy[4] A. 178—182.

hielt. Aber auch an eigenen Versuchen ließ es August nicht fehlen; großenteils waren diese zwar in Prosa, mit der Poesie befaßte er sich, wie Sueton sagt, „nur obenhin". Ein größeres Gedicht in Hexametern existierte von ihm über Sicilien, und eine kleine Sammlung von Sinngedichten, die er im Bade auszudenken pflegte. Eine Tragödie „Ajax" vernichtete er vor der Vollendung; „sein Ajax," sagte er, „habe sich in den Schwamm gestürzt". Für einen Staatsmann, auf dem die Aufgabe lastete, die Welt in ihre Fugen einzurichten, sind dies immerhin Poesien genug. Auch Asinius Pollio, Messalla, Mäcen machten Verse; Mäcenas.
die Gedichte des letzteren lieferten nach den Berichten einen Beleg für die auch auf anderen Kunstgebieten zu machende Beobachtung: daß der reinste Geschmack und die vollste Sicherheit des Urteils über fremde Leistungen nicht immer vor Geschmacklosigkeit und Affektation in eigenen Versuchen bewahrt. Mäcens poetische Spielereien waren, wie alles, was er schrieb, in einer korrupten, schwülstigen Manier, August spottete über die „salbentriefenden Löckchen" seines gleichsam „mit dem Brenneisen gekräuselten" Stils. Seneca hat eine Probe davon aufbewahrt, in welcher der merkwürdige Mann die Lust an der Gewohnheit des Daseins mit einem an Heine erinnernden Zynismus malt:

Mache lahm mich an Hand und Fuß,
Lahm an Schenkel und Hüfte;
Lade Schwär' und Buckel mir auf,
Gib mir wackelnde Zähne,
Darf ich leben nur, ist's genug!
Leben laß mich, und müßt' ich
Hocken auf spitzigem Marterholz!

Tiberius, der die zur allgemeinen Bildung erforderlichen Studien Tiberius.
mit dem größten Eifer trieb, war ein Bewunderer der Alexandriner und hatte eine besondere Liebhaberei für die mythologische Gelehrsamkeit, mit der sie ihre Werke zu putzen pflegten; in seinen griechischen Gedichten ahmte er Euphorion, Rhianus und Parthenius nach; er verfaßte ein lyrisches Gedicht in lateinischer Sprache: Klagen über den Tod des Lucius Cäsar (755) — ein Ereignis, das den damals dreiundvierzigjährigen Mann dem Thron um einen großen Schritt näher brachte[1]); auch gab es von ihm Gedichte leichtfertigen Inhalts[2]). Schwerlich hätte eine so groß angelegte und auf die größten Zwecke gerichtete Natur wie die Tibers sich zu poetischem Dilettantismus herbeigelassen, wenn nicht sein Streben, sich die damalige Bildung im weitesten Umfange anzueignen, beinahe mit Notwendigkeit darauf

1) Sueton. Tiber. c. 10. 2) Plin. Epp. V 3, 5.

geführt hätte. Auch der edle Germanicus fand in seinem vielbewegten Leben Muße zur Poesie, er hinterließ unter anderem griechische Lustspiele[1]); seine Bearbeitung des astronomischen Lehrgedichts des Aratus ist noch vorhanden. Caligula beschränkte sich auf das Studium der Beredsamkeit, in der er es zu einer guten Fertigkeit brachte; Claudius verfaßte zahlreiche gelehrte Werke, doch nur in Prosa.

Nero. Nero war der erste und blieb der einzige Kaiser, der die Poesie nicht als Übung, Spiel oder zur Ausfüllung müßiger Augenblicke trieb, sondern mit dem Anspruch, in der Dichterwelt eine hervorragende Stelle einzunehmen. Ernste und gründliche Bildung war ihm fremd geblieben, teils hielt ihn sein Naturell, teils seine Umgebung davon zurück. Von dem Studium der Philosophie soll ihm seine Mutter abgeraten haben, da es für einen künftigen Regenten unzuträglich sei; von dem Studium der älteren Literatur sein Lehrer Seneca, um ihn desto länger in der Bewunderung seiner eigenen Werke zu erhalten. Obgleich er vor und nach seiner Thronbesteigung (im noch nicht vollendeten siebzehnten Lebensjahre) sich vor großen Versammlungen mit Prunkreden hören ließ, mußte er sich doch seine öffentlichen Reden von Seneca schreiben lassen, was viel Aufsehen erregte; er war der erste Kaiser, der sich einer fremden Feder bediente. Je weniger aber seine Bildung wissenschaftlich war, desto vielseitiger war sein Dilettantismus in den schönen Künsten. Von seiner Beschäftigung mit der Musik, in der er seine Hauptstärke zu haben glaubte, ist bereits die Rede gewesen; er tändelte mit Meißel und Modellierstab und dichtete fast ebenso eifrig, als er sang und spielte; die Dichtkunst sollte zugleich (wie Tacitus meint) seinen anderen, einem Fürsten weniger anständigen Kunstübungen in der öffentlichen Meinung das Gegengewicht halten. Ob und wie viel Talent zur Poesie er hatte, ist nicht mit völliger Sicherheit zu entscheiden. Tacitus spricht es ihm ganz und gar ab. Nach ihm „umgab er sich mit solchen, die im Dichten eine gewisse Leichtigkeit, aber keine hervorragende Berühmtheit besaßen. Diese kamen zusammen, verbanden die mitgebrachten oder auf der Stelle gedichteten Verse zu einem Ganzen und ergänzten seine irgendwie hingeworfenen Worte. Dies zeigt auch der Charakter dieser Gedichte, die ohne Schwung und Ursprünglichkeit und nicht aus einem Gusse sind.“ Man wird nicht irren, wenn man annimmt, daß so manche Gedichte der vornehmen Dilettanten, die „Elegien“, die sie während der Ver-

1) Bernhardy A. 195 und für das Folgende A. 197 ff.

dauung auf Ruhebetten von Citrusholz liegend diktierten, auf diese Art zustande kamen, da sie ohne Zweifel hier ebensogut wie auf wissenschaftlichem Gebiete die Leistungen ihrer Klienten, Sklaven und Freigelassenen als ihr rechtmäßiges Eigentum ansehen und verwerten zu können glaubten[1]). Auch bei den Gedichten des Lucius Verus hatten, wie man sagte, seine talentvollen Freunde das Beste getan[2]). Nero nimmt freilich Sueton in Schutz: er habe um so weniger nötig gehabt, sich mit fremden Federn zu schmücken, da ihm die Verse leicht geflossen seien. Von Neros Hand geschriebene Entwürfe, die er vor Augen gehabt hatte, waren, wie er sagt, offenbar keine Nachschriften oder Abschriften, sondern trugen alle Spuren eigener Abfassung, so vieles war ausgestrichen, übergeschrieben und hineinkorrigiert. Neros Gedichte[3]) waren zahlreich und mannigfaltig: kleine Tändeleien (in einer derselben war von Poppäas „Bernsteinhaaren“[4]) die Rede), Spottgedichte, lyrische für den Gesang zur Zither gedichtete Poesien, darunter vermutlich auch Solos aus Tragödien, ein großes Epos Troica (in dem Paris als Held auftrat und bei einem Ringkampf unerkannt alle Ringer, selbst Hektor überwand); ein anderes Epos sollte die ganze römische Geschichte umfassen, doch scheint es nie zur Ausführung gekommen zu sein. Martial, der Nero sonst geflissentlich schmäht, spricht von seinen Gedichten mit Anerkennung[5]). Einige zufällig erhaltene Verse zeugen wenigstens von Gewandtheit:

Wenn er der Perser Gebiet durchirrt, dann schwindet der Tigris
Tief in gähnender Kluft: fortrauschend unter dem Boden
Taucht der verlorene Strom erst auf, wo er nimmer gesucht wird.

Bei dem von Nero zum ersten Male nach griechischem Muster gestifteten Festspiel[6]), das sich in fünfjährigen Perioden wiederholen sollte, aber nur zweimal (60 und 65) gefeiert zu sein scheint, bildeten die musischen Wettkämpfe den Mittelpunkt; und die Verteidiger dieser neuen Stiftung meinten, daß die Siege der Redner und Dichter ein Sporn für Talente sein würden[7]). Doch in der Tat wollte Nero hier allein als Dichter wie als Musiker glänzen; die auf seinen Wunsch erfolgte Beteiligung der Vornehmsten sollte seinen Ruhm nur erhöhen, ihm wurde der Kranz zugesprochen. Bei der zweiten Feier las er die Troica vor. Er vermochte überhaupt keinen Dichterruhm neben dem

1) Pers. Sat. I 51 sq. 2) H. A. Vit. Veri c. 2. 3) Jahn Proll. ad Pers. p. LXXV sqq. 4) Eine wohl durch die Ergebnisse der Sendung nach der Bernsteinküste (T. II 75, 1) nahegelegte Bezeichnung. 5) Martial. VIII 70, 8: carmina docti Neronis. 6) T. II 486 f., vgl. T. III S. 371. 7) Tac. A. XIV 21.

seinigen zu dulden; Lucan, den er in seinen poetischen Kreis gezogen hatte, erregte bald seine Eifersucht; der Kaiser verließ in auffallender Weise eine Vorlesung des Dichters und untersagte ihm sogar, wie es scheint, sich öffentlich hören zu lassen[1]) (Ende 62 oder Anfang 63). Dieser ließ sich zu offener Feindschaft gegen den Hof fortreißen und nahm Anteil an der Pisonischen Verschwörung, deren Entdeckung ihm den Tod brachte. So gefährlich es aber unter Nero war, auf wirklichen Dichterruhm Anspruch zu machen[2]), so ratsam, ja für jeden, der zu ihm in Beziehung stand, notwendig war es, seine Teilnahme und Neigung zur Poesie zur Schau zu tragen, womöglich sich mit poetischen Versuchen sehen zu lassen, die geeignet waren, den seinen zur Folie zu dienen. Niemand, der jene Zeit kennt, kann zweifeln, daß auch dieses Bestreben die Regsamkeit auf dem Gebiete der Poesie sehr gesteigert hat. Unter den gegen Seneca von seinen Feinden erhobenen Vorwürfen war auch, daß er eifriger und häufiger Verse mache, seit Nero Liebe zur Dichtkunst zeige[3]).

Titus. Dies änderte sich völlig unter Vespasian, der der Poesie ganz fern stand, dagegen gerade hervorragende, auch poetische Talente begünstigte und freigebig unterstützte. Titus aber, der als Knabe an Neros Hof gelebt hatte, besaß für lateinische und griechische Poesie ein leichtes, selbst zur Improvisation ausreichendes Talent und besang unter anderem einen Kometen, wie der ältere Plinius sagt, „in einem herrlichen Gedichte"; auch der jüngere Plinius nennt ihn unter den

Domitian. Dichtern. Unter Domitian wiederholten sich in vieler Beziehung die Zustände der Neronischen Zeit, ja ein noch furchtbarerer Druck lastete auf den Geistern, aber poetische Bestrebungen wurden aufrichtig gefördert und aufgemuntert; vor allem durch den im Jahre 86 gestifteten kapitolinischen Wettkampf, in dem die Talente sich frei entfalten konnten; überhaupt machte dieser zweite Nero als Kaiser auf dichterischen Ruhm keinen Anspruch, obwohl er in seiner unfreiwilligen Muße als Prinz eine eifrige Beschäftigung mit der Poesie zur Schau getragen hatte. Natürlich wurden an seinem Hofe auch seine Jugendgedichte für unübertrefflich erklärt. Quintilian sagt, es habe den Göttern zu gering geschienen, daß er weiter nichts sein sollte, als der größte Dichter, und deshalb haben sie ihn durch Übertragung der Sorge für den Erdkreis von diesen Beschäftigungen abgelenkt. Ob er

1) Genthe De vita Lucani p. 23. 73. 2) Tac. A. XVI 28 sq.: Montanum — quia protulerit ingenium, extorrem agi; vgl. Nipperdeys Anm. 3) Id. ib. XIV 52.

ein Epos über den jüdischen Krieg, von dem Valerius Flaccus spricht, auch nur begonnen hat, ist zweifelhaft[1]): sicher dagegen, daß er den Kampf um das Kapitol in den Dezembertagen des Jahrs 69, während dessen er in großer Gefahr geschwebt hatte, zum Gegenstande eines Gedichts machte; denn Martial erwähnt im Jahre 89 das himmlische (d. h. in der damaligen Hofsprache „allerhöchste") Gedicht vom „kapitolinischen Kriege"[2]). Domitian ließ sich also nicht ungern an seine poetischen Versuche erinnern, wenn er sie auch ganz aufgegeben hatte: und Martial huldigt ihm „als dem Herrn der neun Schwestern"[3]).

Auch Domitians Nachfolger Nerva rechneten die Dichter zu den ihrigen, Plinius nennt ihn unter denen, die mutwillige, scherzhafte Kleinigkeiten geschrieben hatten[4]). Martial bezeichnet ihn als den „Tibull unserer Zeit", ein aus einem Gedichte Neros, zu dessen Kreise Nerva einst gehört hatte, entlehnter Ausdruck; Martials in demütigem Klententon auf ihn verfaßte Epigramme zeigen, daß er sich damals noch (in der letzten Zeit Domitians) gern als Dichter loben hörte[5]). Trajans großartige Soldatennatur hatte keine poetische Faser, ihm scheint auch jedes Interesse für Poesie gefehlt zu haben; Hadrian dagegen, der allseitigste Dilettant, der je auf dem römischen Throne gesessen hat, war in Vers und Prosa gleich gewandt, auch laszive Gedichte las man von ihm[6]); einige seiner Kleinigkeiten haben sich erhalten[7]). Noch auf seinem qualvollen Sterbebette hatte er Laune genug zu jenen bekannten Versen, aus denen man, nach der Angabe seines Biographen, den Durchschnittswert seiner Dichtungen kennen lernen kann[8]):

Nerva.

Hadrian.

Unstetes, zärtliches Seelchen, du,
So lange des Leibes Gesellin und Gast,
Wohin, du arme, wanderst du jetzt,
Bleich, ohne Hülle, schaudernd vor Frost?
Vorbei ist Scherzen und Kosen nun!

Hadrians Beispiel scheint übrigens die Poesie an seinem Hofe zur Mode gemacht zu haben, auch sein Adoptivsohn Aelius Verus war

---

1) Valer. Flacc. Argon. I 12. Imhof Domitian 133, 5. 2) Martial. V 5:
Ad Capitolini caelestia carmina belli
Grande cothurnati pone Maronis opus.
Über die Bedeutung von caelestis vgl. Fincke De appellationibus Caesarum honorificis (Regim. 1867) p. 42: wo aber diese Stelle, die noch nie richtig verstanden zu sein scheint, übersehen ist, und die Anm. in meiner Ausgabe. 3) Martial. V 16, 18.
4) Plin. Epp. V 3, 5. 5) Martial. VIII 70. IX 26. 6) Apulei. Apol. c. 11 p. 410 ed. Oudendorp. 7) Teuffel RLG.[4] 346, 5. Das Gedicht auf das Pferd Borysthenes CIL XII 1122. 8) Bernhardy RLG.[4] A. 220.

versgewandt[1]), der auf seine Veranlassung von Antoninus Pius adoptierte Lucius Verus hatte, wie erwähnt, sich ebenfalls als Knabe der Poesie beflissen; auch Marc Aurel noch im Alter von 22 Jahren (143) Hexameter gemacht, die er so liebte, daß ihnen nicht, wie seinen übrigen Versuchen, die Gefahr drohte, in Rauch aufzugehen[2]).

Aufhören des poetischen Dilettantismus an den Höfen im 2. Jahrhundert.

Mit ihnen schließt aber diese Reihe von fürstlichen Dichtern, die wohl kaum in der Geschichte und Literatur ihresgleichen hat, und die Poesie blieb nun lange dem Hofe fern; denn der nächste Kaiser, von dem berichtet wird, daß er (griechische) Verse machte, ist erst Alexander Severus, dessen Bildung und poetischer Dilettantismus, wie der des Balbinus, der beiden älteren Gordiane, des Gallienus und Numerianus[3]), dafür zeugt, daß auch noch im 3. Jahrhundert die alten literarischen Traditionen, die Pflege geistiger Interessen sich in einzelnen Kreisen der vornehmen Gesellschaft (gleichsam Inseln in der immer höher schwellenden Flut der Barbarei) erhielten.

Gründe dieser Erscheinung.

Wenn nun aber in der Zeit von August bis Hadrian beinahe Regel war, was sonst eine seltene Ausnahme ist: die Beschäftigung der Regenten, zum Teil in ihrer Prinzenzeit, zum Teil nach ihrer Thronbesteigung, mit der Poesie — so ist diese Erscheinung ohne Zweifel ebensowenig zufällig, als daß die spätere Zeit der Antonine und die der Severe bis auf Alexander auch nicht einen einzigen fürstlichen Dichter aufzuweisen hat, obwohl auch diese Kaiser großenteils auf der Höhe der damaligen Bildung standen. Vielmehr teilten offenbar diese wie jene eben nur die herrschenden Richtungen und Interessen ihrer Zeit, und auch ihr Verhältnis zur Poesie war im wesentlichen kein anderes, als das des gebildeten Teils der Mitlebenden überhaupt. Man darf daher schon hieraus allein mit ebenso großer Sicherheit auf eine sehr allgemeine Verbreitung des poetischen Dilettantismus in der gebildeten Gesellschaft des 1., wie auf dessen starke und auffallende Abnahme gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts schließen.

In der Tat kann nicht bezweifelt werden, daß überhaupt in der Hadrianischen Zeit eine neue geistige Strömung in der Zeitbildung die Oberhand gewann, die jene im 1. Jahrhundert herrschende Richtung auf Poesie zurückdrängte. Die Geschichte der römischen Poesie ist bis zu der Grenze der beiden Jahrhunderte an Namen ebenso reich als in den folgenden Zeiten arm, ja fast völlig leer. Der Grund dieser

1) H. A. Vit. Ael. Veri c. 5. 2) Fronto ad M. Caes. II 10 p. 34 ed. Naber.
3) Bernhardy A. 233. H. A. Maxim. et Balbin. 7. Vgl. auch Macrin. c. 14.

Erscheinung ist nicht etwa in einer Abnahme der schöpferischen Kraft, in einer Abnahme des Originalgenies zu suchen, die Gibbon zu den charakteristischen Erscheinungen des 2. Jahrhunderts zählt[1]), denn auch die Dichter der nachaugusteischen Zeit waren doch nur sehr gebildete und begabte Dilettanten (freilich im höheren und besseren Sinne des Worts); auch hat es an Dichtern in den späteren Jahrhunderten keineswegs ganz gefehlt[2]). Beigetragen hat ohne Zweifel zur Abnahme der poetischen Tendenzen die Herrschaft, welche die Altertümelei in der Literatur gewann, da die Beschäftigung mit den alten Dichtern auch nicht entfernt die Anregung zu eigener Produktion und Reproduktion bieten konnte, wie die mit den modernen. Sodann fiel die Wirkung fort, welche die Beschäftigung der Kaiser mit der Poesie, die, wie gesagt, selbst nur eine Wirkung der herrschenden Zeitrichtung gewesen war, als ein für die höheren Stände maßgebendes Beispiel geübt hatte, und damit ein erhebliches Motiv des poetischen Dilettantismus. Der Hauptgrund dürfte aber in dem großen Eindruck der in Griechenland entstandenen kunstvollen Prosa der Sophisten zu suchen sein, die auch die Römer mächtig zur Bewunderung und Nachahmung anregte und einen großen Teil der empfänglichen Geister in ihren Bahnen fortriß; wovon weiter unten die Rede sein wird. Außerdem ist nicht zu vergessen, daß, je mehr sich (namentlich infolge von Hadrians neuer Organisation) der Militär- und Beamtenstaat ausbildete und gliederte, je mehr Kräfte er in Anspruch nahm, je glänzendere Aussichten er in der amtlichen Laufbahn bot, desto mehr sich Talent und Streben von der schönen Literatur überhaupt ab- und dem Kriegsdienst, der Verwaltung und dem Rechtsstudium zuwandten, während Beredsamkeit wo nicht als Zweck so doch als Mittel und auf anderen Wegen als früher allgemein erstrebt wurde, und auch die Fachwissenschaften, darunter namentlich die mit der neu aufblühenden Rechtswissenschaft eng zusammenhängende Philologie eine eifrige Kultur fanden.

---

Folgen der neuen Bedeutung der Poesie und Literatur.

Die neue Bedeutung, die Poesie und Literatur überhaupt mit der Begründung der Monarchie gewannen, zeigt sich hauptsächlich in folgenden drei Dingen: der Entstehung eines ausgebreiteten Buchhandels und der Begründung öffentlicher Bibliotheken, der Einführung öffentlicher Vorlesungen der neuen Werke (Rezitationen), endlich in

1) Gibbon History of the decline ch. II am Schluß. 2) S. z. B. Vit. Alex. Severi c. 34.

der Stiftung einer ganz neuen den Dichtern eigentümlichen Ehre — der Dichterkrönungen —, dieses letzte in der Zeit Neros und Domitians, während alles übrige bereits der Zeit Augusts angehört.

Entstehung des Buchhandels als eigenen Geschäfts.

In Ciceros Jugendzeit muß es in Rom mindestens schon Anfänge eines Buchhandels gegeben haben[1]). Ciceros Freund Atticus, der erste, von dem bekannt ist, daß er Vertrieb und Vervielfältigung von Büchern in größerem Umfange unternahm[2]), hatte in diesem (von ihm neben vielen anderen betriebenen) Geschäfte bereits Konkurrenten[3]). Spätestens unter August war der Buchhandel in Rom schon ein selbständiges Geschäft, bald auch in den Provinzen. Die Sortimentshandlungen lagen in Rom in den belebtesten Gegenden, sie waren an Pfeilern und Eingängen mit ausgestellten Exemplaren und Anzeigen dekoriert und bildeten (wie noch im heutigen Rom) einen Versammlungsort für Freunde der Literatur, die sich teils die neuen Bücher ansahen, teils Unterhaltung suchten. Die Sklavenarbeit setzte diese Industrie in den Stand, ihre Ware schnell, wohlfeil und massenhaft zu liefern. Hunderte von Schreibern, die gleichzeitig nach einem Diktat schrieben, leisteten, was heute eine Presse vollbringt, vielleicht in wenig längerer Zeit, wenn auch freilich sehr viel unvollkommener; die Inkorrektheit war der Hauptfehler der antiken Bücher. Da zwei Stunden jedenfalls genügten, um Martials zweites Buch nach Diktat zu schreiben[4]), konnte ein vollständiges Exemplar seiner Epigramme in wenig mehr als siebzehn Stunden geliefert werden; ein Buchhändler, der fünfzig Schreiber gleichzeitig arbeiten lassen konnte, vermochte also in vier Wochen bequem eine Auflage von 1000 Exemplaren herzustellen. Da von einer Gelegenheitsschrift, die ein rein persönliches und ganz vorübergehendes Interesse hatte, eine so starke, von dem Verfasser auf eigene Kosten veranstaltete Auflage erwähnt wird, darf man annehmen, daß große Buchhändler von beliebten und vorzüglichen Werken sehr viel größere gemacht haben.

In unserer Zeit ist man leicht geneigt, die Leistungsfähigkeit der handschriftlichen Vervielfältigung zu gering anzuschlagen, indem man

1) Cic. de orat. I 5 (quae pueris aut adulescentibus nobis ex commentariolis nostris inchoata ac rudia exciderunt) u. I 94 bei Hänny Schriftsteller u. Buchhändler in Rom S. 25. 2) Ders. S. 30—33 über die *Ἀττικιανὰ ἀντίγραφα* (des Demosthenes Aeschines Plato). Vgl. Christ Die Atticusausgabe des Demosthenes, Abh. der Bayrischen Akademie, Bd. 16, Abt. 3, 1882. 3) Ders. S. 25. Cic. ad Attic. XIII 22, 3: Ligarianam praeclare vendidisti. Posthac quidquid scripsero, tibi praeconium deferam. 4) Birt D. antike Buchwesen S. 356, 1: Nach einer selbstgemachten Probe taxiere ich 450 Hexameter auf 2 Stunden.

sie mit der der Presse vergleicht. Doch hat sich bei verschiedenen Gelegenheiten, wo Abschrift an Stelle des Drucks treten mußte, gezeigt, daß der Abstand zwischen den Leistungen beider nicht so groß ist, als man gewöhnlich annimmt. Von Voltaires Pucelle wurden in Paris in einem Monat vielleicht 2000 Abschriften verbreitet[1]). Von dem (zwei Druckbogen starken) Memorandum von Burgos an den König (Januar 1826) sollen in Spanien 5000 Abschriften zirkuliert haben[2]). Von dem Protest der Göttinger Sieben existierten bereits am zweiten Tage, nachdem A. Oppermann das erste Exemplar erhalten hatte, Tausende von Abschriften[3]). Kossuth ließ seine Reichstagszeitung, die er nicht drucken lassen durfte, mit dem größten Erfolge in ganz Ungarn abschriftlich verbreiten[4]). Daß die handschriftliche Vervielfältigung im Altertume bei einer umfassenden, auf vielhundertjährigen Erfahrungen beruhenden Organisation und mit Benutzung der Sklavenarbeit ungleich mehr zu leisten vermochte, versteht sich von selbst. So konnte denn auch die Verbreitung der Bücher in weite Fernen in kurzer Zeit erfolgen. Schon Cicero sagt, er habe die Zeugenaussagen in dem Prozeß des Catilina von allen Schreibern abschreiben, in Rom verbreiten, in ganz Italien verteilen, in alle Provinzen senden lassen: so daß es keinen Ort im römischen Reiche gebe, wohin sie nicht gelangt seien[5]). Varro hatte nach Plinius den 700 Personen, deren Porträts sich in seinem großen Bilderwerk befanden, durch dessen Versendung in alle Länder eine Art Allgegenwart verliehen[6]). Das Buch des Sulpicius Severus über das Leben des heiligen Martinus, das der Bischof Paulinus von Trier nach Rom gebracht hatte, wurde dort sogleich allgemein begehrt, und die Buchhändler waren sehr erfreut über die guten Geschäfte, die sie damit machten; nichts wurde teurer, nichts schneller verkauft. Ein Freund des Autors, der von dort nach Afrika reiste, fand, daß es ihm vorausgegangen war und in ganz Carthago gelesen wurde. Als er darauf nach Alexandria kam, fand er es auch hier in den Händen aller und ebenso in ganz Ägypten, dem Natrontal und der Thebaide; in der Wüste sah er einen Greis darin lesen[7]).

Leistungsfähigkeit der handschriftlichen Vervielfältigung.

Die Preise der Bücher waren nicht hoch. Das erste Buch Martials (über 700 Verse in 118 Gedichten) kostete in elegantester Ausstattung

Preise der Bücher.

1) Taine Origines de la France contemporaine I 319. 2) Baumgarten Gesch. Spaniens III 52. 3) Braun-Wiesbaden Die Gebrüder Grimm, Augsb. Allg. Ztg. 1881 5. Februar Beilage. 4) Helfert Gesch. Österreichs vom Ausgange des Wiener Oktoberaufstandes Bd. IV. 5) Cic. pro Sulla 15, 42 sq. 6) Plin. N. h. XXXV 11. 7) Sulpic. Sever. Dial. 1, 23.

5 Denare (436 Pf.), in wohlfeiler, wie es scheint, nur 6—10 Sesterzen (130—218 Pf.); das Buch seiner Xenien (274 Verse unter 127 Titeln) verkaufte der Buchhändler Tryphon für 4 Sesterzen (88 Pf.), wie Martial sagt zu teuer, er konnte es zu 2 (44 Pf.) verkaufen und doch noch einen Gewinn machen. Das Buch füllt in der Teubnerschen Ausgabe 14 Druckseiten, und da von dem angegebenen Preise noch ein Teil auf die unserem Einbande entsprechende Ausstattung gerechnet werden muß, war die Herstellung des Textes vielleicht nicht viel teurer als gegenwärtig in Deutschland, wo ein gewöhnlicher Druckbogen für 25 Pf. geliefert zu werden pflegt[1]). Bei einem von Statius an Plotius Grypus gesandten Büchlein hatte der von dem Dichter selbst geschriebene Text nichts, der Purpurumschlag, das neue Papier und die beiden Knöpfe des Stabs, um den die Rolle gewickelt war, im ganzen 10 As (55 Pf.) gekostet[2]). Die Makulatur wanderte teils in die Schule, wo die Knaben die leergelassenen Rückseiten der Blätter zu ihren Exerzitien benutzten, teils in die Läden der Höker und Gewürzkrämer, wo sie zu Pfeffer- und Weihrauchtüten oder zum Einwickeln eingesalzener Fische diente[3]).

Gründung öffentlicher Bibliotheken.

Aber auch unentgeltlich waren für jedermann reiche Bücherschätze in beiden Sprachen zugänglich. Den Plan Julius Cäsars, in Rom öffentliche Bibliotheken zu stiften, der wie so mancher andere durch seinen Tod vereitelt worden war, führte Asinius Pollio aus, dem Rom die erste öffentliche (griechische und lateinische) Bibliothek verdankte, der dann August zwei andere (in der Halle der Octavia und auf dem Palatin) und spätere Kaiser (namentlich Vespasian und Trajan) immer neue hinzufügten, so daß man im 4. Jahrhundert 28 zählte[4]). Auch sie dienten natürlich zu Versammlungsorten für Freunde der Literatur. Die Räume der Bibliotheken benutzte ebenfalls Asinius Pollio zuerst, um den Größen der Literatur in einer früher unbekannten Weise zu huldigen. Ihre Statuen, mit Bücherbehältern zu ihren Füßen (wie wir deren noch von Sophokles und anderen besitzen), und Büsten mit

1) Martial. I 118. 67. XIII 3. Géraud p. 180: Ces prix paraissent inférieurs à ceux qui ont cours aujourd'hui (1840). Die Ansätze von Schmidt Gesch. der Denkfreiheit S. 136 f. sind zu niedrig. Dziatzko, R.-E.² S. 984 (Buchhandel) versteht bei Martial I 66, 4 die 6 oder 10 nummi als Selbstkostenpreis einfach ausgestatteter, vom Dichter an 6 oder 10 Personen verschenkter Exemplare und nimmt überhaupt einen Sesterz oder etwas mehr als Selbstkostenpreis des Verlegers für eine Rolle von geringem Umfang und einfacher Ausstattung an. 2) Statius S. IV 9, 7: Noster purpureus novusque charta Et binis decoratus umbilicis Praeter me mihi constitit decussi (edd. decussis). Hultsch Metrol.² 317. 3) Géraud p. 144 s. 4) T. I 22, 5.

Efeu, „dem Lohn der Denkerstirnen", bekränzt, zum Teil aus Bronze, aber auch aus Gold und Silber, schmückten diese Hallen und Säle. In der von Asinius Pollio gestifteten Bibliothek war das einzige Bildnis eines Lebenden das des Varro[1]), doch wurde diese Ehre, wie es scheint, bald sehr allgemein[2]). Noch Sidonius Apollinaris konnte sich rühmen, daß seine Statue unter den in der Trajansbibliothek errichteten Bildsäulen von Dichtern und Schriftstellern stand[3]).

Einführung der Rezitationen.

Doch daß öffentliche Bibliotheken die anerkanntesten, also vorzugsweise älteren Werke allgemein zugänglich machten, ein umfassender und betriebsamer Buchhandel eifrig für schnelle Verbreitung des Neuen sorgte, reichte in jener Zeit eines außerordentlich reichen und bewegten literarischen Lebens und eines ebenso regen und verbreiteten literarischen Interesses zur Vermittlung zwischen den Gebenden und Empfangenden, zwischen den Dichtern und Schriftstellern auf der einen und dem Publikum auf der anderen Seite noch nicht aus: namentlich da diese Zeit noch immer in so hohem Grade an mündlichen Vortrag und lebendiges Wort gewöhnt war und das Lesen schon darum nie so allgemein werden konnte, wie in den Perioden der lebhaftesten literarischen Entwicklung in neueren Zeiten, weil es bei den ohne Interpunktion und Trennung der Wörter, sicher sehr oft mit Abkürzungen, nicht selten schlecht und inkorrekt geschriebenen Texten fast immer eine Mühe war, die den Genuß beeinträchtigte. Am meisten verlor die Poesie, wenn sie nicht durch das Ohr aufgenommen werden konnte. Denn da sie (namentlich die lyrische) entweder geradezu für den Gesang mit Musikbegleitung, oder doch für einen musikalischen, oder dem musikalischen sich nähernden Vortrag bestimmt war, da Wohlklang und Rhythmus zu ihren wesentlichen, am allgemeinsten und feinsten empfundenen Eigenschaften gehörten: so mußten wohl Gedichte, die man las, statt sie zu hören, für die antike Empfindung etwas Wesenloses und Schattenhaftes erhalten, und selbst Prosa verlor (wenn auch in geringerem Maße) beim bloßen Lesen von ihrer Wirkung. Wenn Juvenal sagt, auf die Anzeige, daß Statius seine Thebaide vorlesen werde, sei man herbeigeströmt, um das angenehme Organ und das beliebte Gedicht zu hören, so sieht man, daß auch das erstere seine

1) Plin. N. h. VII 115. 2) Marquardt Prl. II² 615. Horat. S. I 4, 21: beatus Fannius ultro Delatis capsis et imagine. C. I 1, 29: doctarum hederae praemia frontium. Juv. 7, 129: ut dignus venias hederis et imagine macra. Pers. Prol. 5 mit Jahns Anm. Vilic(us) hermar(um) bybliothec(ae) Grae(cae) Henzen 6282.
3) Apoll. Sidon. Epist. IX 16.

Anziehungskraft übte. Auch in der hellenistischen Periode waren die Werke der Dichter und Geschichtschreiber, wie überhaupt alle künstlerisch angelegten, weniger für das Lesen als für das Hören in mehr oder minder großen Versammlungen bestimmt[1]). Asinius Pollio führte die Sitte der Rezitationen[2]), d. h. Vorlesungen neuer Werke vor größeren, geladenen Kreisen, in Rom ein und kam damit ohne Zweifel einem allgemeinen Bedürfnisse entgegen. Das immer zunehmende Publikum, das sich für die neuesten Erzeugnisse der Literatur aufs lebhafteste interessierte, lernte diese so aus erster Hand und in unzweifelhaft authentischer Form kennen und befriedigte zugleich die natürliche Neugier nach der Person des Autors. Gleich willkommen war es natürlich für Schriftsteller und Dichter, sich dem Publikum persönlich vorzustellen, sich von der Wirkung ihrer Werke überzeugen, aus dem Urteil der Gebildeten Nutzen ziehen, vor allem den Beifall der Mitwelt unmittelbar und in möglichst reichem Maße genießen zu können.

Ihr Überhandnehmen.

Daß die an und für sich so höchst zweckmäßige neue Sitte sehr bald ausartete, war unvermeidlich bei der Masse der Müßiggänger, denen jede neue Ausfüllung leerer Stunden sehr erwünscht war, bei der Menge der Dilettanten und Dichterlinge, die vor allem für ihre Eitelkeit Befriedigung suchten und die dem Dilettantismus eigentümliche Nachsicht und Gunst, die sie selbst übten, selbstverständlich auch von anderen erwarteten. „Ich soll dir meine Epigramme vorlesen, Celer?“ so lautet ein Epigramm Martials. „Ich habe keine Lust! Du wünschest nicht zu hören, sondern selbst zu lesen“[3]). Während Dilettanten wie der jüngere Plinius selbst in der schönsten Jahreszeit nicht müde wurden, Tag für Tag Rezitationen zu besuchen und Beifall zu spenden, litten wirkliche Dichter am meisten unter der je länger je mehr um sich greifenden Vorlesewut. Schon für Horaz war das Schrecklichste der Schrecken der Dichter in seiner Raserei; er wütet wie ein Bär, dem es gelungen ist, das Gitter seines Käfigs zu durchbrechen, Gelehrte und Ungelehrte jagt der bittere Vorleser in die Flucht, wen er aber gepackt hat, den hält er fest und bringt ihn mit Lesen um, gleich dem Igel, der die Haut nicht losläßt, bis er sich vollgesogen hat. „Der Vorleser,“ sagt Seneca, „bringt eine gewaltige Geschichte, sehr klein geschrieben, sehr enge zusammengefaltet, und

1) Rohde Griech. Roman[2] S. 326 f. 2) Gierig Plin. Epp. (1802) II p. 538. Exc. I. Géraud p. 186—194. Lehrs Populäre Aufsätze. M. Hertz Schriftsteller und Publikum. 3) Martial. I 63.

wenn er einen großen Teil gelesen, sagt er: ich will aufhören, wenn es gewünscht wird. Der Zuruf: lies! lies! erschallt von seinen Zuhörern, welche doch wünschen, er möchte augenblicklich stumm werden.“ Zu den Figuren des Petronischen Romans gehört ein alter, von der Wut des Improvisierens und Rezitierens besessener Dichter, der noch auf einem untergehenden Schiff im Angesicht des Tods fortfährt Verse zu brüllen und auf ein ungeheures Pergamentblatt zu schreiben. An allen belebten öffentlichen Orten, in Portiken, Bädern, Theatern beginnt er sofort seine Vorträge, wird aber überall durch Steinwürfe verjagt. Der Dichter mit seinem Manuskript, sagt Martial, sei furchtbarer und mehr gefürchtet als die Tigerin, der die Jungen geraubt sind, die giftigste Schlange und der Skorpion. Er hält sein Opfer auf der Straße fest, folgt ihm bis ins Bad, bis an den Tisch, bis in das geheime Gemach, weckt ihn aus dem Schlaf. Wo er sich sehen läßt, flieht alles, man meidet seine wohlbesetzte Tafel, wie der Sonnengott sich von der Mahlzeit des Thyest abwandte, um ihn entsteht eine weite Einsamkeit. Durch die Schauspiele des Amphitheaters, meint derselbe, befriedigte der Kaiser in noch höherem Grade die Ohren als die Augen des Publikums; denn solange sie dauerten, konnten die mit zuschauenden Dichter nicht vorlesen. Juvenal läßt seinen Freund Umbricius unter den Gründen, die ihn aus Rom vertreiben, außer den unaufhörlichen Bränden und Häusereinstürzen die Vorlesungen der Dichter im Monat August anführen; ihn selbst hat, wie er es in einem Ausbruch komischer Verzweiflung schildert, der Wunsch, sich für diese Qual zu rächen, zu dem Entschlusse gebracht, nun auch seinerseits das Papier nicht zu schonen, das ja doch sonst von anderen verdorben würde, da es überall von Dichtern wimmele[1]).

Auftreten und Benehmen der Vorleser.

Wenn die Eitelkeit die Dichter verführte, die Geduld der Hörer durch die Länge und Häufigkeit ihrer Vorträge auf die Probe zu stellen, so verfielen sie überdies nur zu oft bei dem Streben, ihre Person und ihr Werk auf die vorteilhafteste Weise darzustellen, in schauspielerhafte Affektation aller Art. Eine Versuchung dazu lag schon in den hohen Ansprüchen, die an schönen Vortrag und angemessenes Gebärdenspiel gemacht, dem großen Wert, der auf beides wie auf andere Äußerlichkeiten gelegt wurde. Quintilian gibt für den angehenden Redner ausführliche Vorschriften über die Stimmbildung, über die erforder-

1) Horat. A. P. 472—476. Seneca Epp. 95, 2. Petron. Sat. 90. 91. 115. Martial. III 44 sqq. IX 83. Juv. 3, 19; 1, 1 sqq.

lichen Eigenschaften eines guten Organs, das die ganze Stufenleiter der Töne enthalten soll, über Vermeidung der höchsten und tiefsten Tonlagen sowie der Eintönigkeit, er warnt vor einem gesangartigen Vortrag, in den damals die meisten Redner verfielen, und behandelt ebenso ausführlich die Gestikulation und Gebärdensprache, die Tracht und die ganze äußere Erscheinung des Redners, für dessen Ausbildung er den Unterricht nicht nur eines Musikers, sondern auch eines Schauspielers empfiehlt[1]). Selbstverständlich galten alle diese oder entsprechende Regeln auch für den Vorleser. Als der jüngere Plinius erfuhr, daß er schlecht Verse lese, beschloß er, seine Gedichte vor einem befreundeten Kreise von einem Freigelassenen vorlesen zu lassen, war jedoch in Zweifel, ob er selbst ganz wie unbeteiligt dabei sitzen, oder, wie es manche machten, den Vortrag mit Gemurmel, Mienenspiel und Gestikulation begleiten solle: er glaubte aber, daß er ebenso schlecht gestikuliere als lese, und bittet Sueton, ihm in dieser Verlegenheit Rat zu erteilen[2]). Die Affektation der Vorleser schildert Persius, wie sie in einer glänzend weißen Feiertagstoga, wohlfrisiert, einen Ring mit großem Edelstein am Finger, ihren erhöhten Sitz einnahmen und nun mit schmachtenden Blicken und Hin- und Herwenden des Halses ihren Vortrag begannen, in den schmelzendsten Tönen, deren die durch langes Solfeggieren wohlgeschmeidigte Kehle fähig war[3]); zuweilen erschienen sie mit einer wollenen Binde um den Hals, um die Stimme zu schonen oder eine Heiserkeit anzudeuten; in der Tat gaben sie dadurch zu erkennen, wie Martial meint, daß sie ebensowenig zu sprechen imstande waren als zu schweigen[4]).

Beifallsäußerungen.

Wie das Auftreten der Vorleser erinnerte auch der Beifall der Zuhörer an das Theater. Obwohl diese, persönlich oder brieflich Eingeladenen größtenteils befreundet oder doch höflich genug waren, um reichlichen Beifall zu spenden, besonders wenn sie selbst schrieben und ein Gleiches auch bei eigenen Vorlesungen erwarteten, sorgten doch viele, vielleicht die meisten noch für Verstärkung des Applauses durch gedungene Bravorufer und Klatscher; in Trajans Zeit geschah dies auch von Sachwaltern, doch mag die Unsitte in die Gerichtsverhandlungen erst aus den Rezitationen eingedrungen sein. Ein Gönner des Dichters stellte hier Freigelassene mit starken Stimmen zur Verfügung, die an geeigneten Stellen, namentlich an den Ecken der Bänke ihre

1) Quintilian. XI 3, 14; vgl. I 10 u. 11. 2) Plin. Epp. IX 34. 3) Persius 1, 15—18. 98 mit Jahns Anm. 4) Martial. VI 41; vgl. III 18. XIV 142.

Plätze erhielten und auf ein von dem „Chordirektor“ gegebenes Zeichen in lärmenden Beifall ausbrachen, oder es wurden applaudierende Zuhörer durch Geschenke, etwa eines getragenen Mantels, das Versprechen einer guten Mahlzeit (die mit einem unübersetzbaren Wortspiel „Laodicener“ genannt wurden, was im Lateinischen fast genau so klingt wie „Mahlzeitlober“), auch wohl geradezu durch Geld geworben. Wenn dieses in den Basiliken (wo die Gerichtsverhandlungen stattfanden) ganz öffentlich gezahlt wurde (Plinius erzählt, daß zwei seiner jüngeren Sklaven kürzlich für je drei Denare zu diesem Zwecke gemietet worden seien), so darf man es auch bei der Rezitation voraussetzen; die Preise werden sich nach der Fertigkeit in der Kunst des Applaudierens gerichtet haben, die sich unter anderem auch in der Modulation der Zurufe zeigte. So wurden also die Vorlesungen von den Zuhörern mit Händeklatschen, Akklamationen aller Art und Gebärden des Entzückens begleitet, man erhob sich, um dem Vortragenden zustimmende Bewunderung auszudrücken, und warf ihm Handküsse zu[1]).

Der jüngere Plinius über die Rezitationen.

Aber auch das lebhafteste Interesse, der beste Wille und die größte Höflichkeit reichte bei den meisten nicht aus, um die Qual unaufhörlicher, oft ganze Tage (und zwar in den heißesten Monaten Juli und August)[2]) füllender Vorlesungen immer mit guter Miene durchzumachen. Plinius, dessen Begeisterung für Literatur und Schriftstellerei keine Grenzen kannte, ermüdete freilich selbst nie und lehnte nicht leicht eine Einladung zu einer Vorlesung ab, aber er hatte betrübende Wahrnehmungen zu machen. „Dieses Jahr“ (97 n. Chr.), schreibt er, „hat eine reiche Dichterernte gebracht. Im ganzen Monat April verging fast kein Tag, ohne daß jemand las. Es ist mir erfreulich, daß die Wissenschaft blüht, die Geister sich hervortun und sehen lassen. Doch kommt man zum Hören träge zusammen. Die meisten sitzen auf nahen Posten, unterhalten sich und lassen sich von Zeit zu Zeit Botschaft bringen, ob der Vorleser schon eingetreten, ob er die Vorrede gesprochen, ob er schon ein großes Stück abgerollt: dann erst kommen sie und dann auch langsam und zögernd; und doch bleiben sie nicht durch, sondern gehen vor dem Ende fort, einige versteckt und heimlich, andere offen und ohne Umstände, die größten Müßiggänger, wenn sie auch lange zuvor eingeladen und wiederholt erinnert sind, kommen entweder gar nicht, oder wenn sie kommen, klagen sie

1) Géraud p. 190. 193. Plin. Epp. II 14. 2) Plin. ib. VIII 21. Juv. 3, 9.

über den verlorenen Tag, eben weil sie ihn nicht verloren haben. Um so mehr Lob und Billigung verdienen die, welche von dem Eifer des Schreibens und Vorlesens der Übermut und die Trägheit der Zuhörer nicht zurückschreckt“[1]). Ein anderes Mal berichtet er einem Freunde mit großem Unwillen, daß kürzlich bei der Vorlesung eines ganz vortrefflichen Werks zwei oder drei wie stumm und taub dagesessen hätten. Welche Trägheit, Anmaßung, Unschicklichkeit, ja welche Verrücktheit, ruft er aus, den ganzen Tag damit zuzubringen, daß man jemanden beleidigt, daß man den als Feind verläßt, zu dem man als zu einem besonders Befreundeten gekommen ist[2]).

Gewiß war die Regel Epiktets nicht überflüssig, Einladungen zu Vorlesungen nicht unbedacht anzunehmen; habe man es aber getan, ihnen mit Würde und Ruhe beizuwohnen und keinen Anstoß zu geben[3]). Plinius war ein Muster in Beobachtung aller Rücksichten. Er erzählt, wie er nach einer Vorlesung an den jungen Dichter herantrat, ihn umarmte, ihm Lob spendete, ihn zum Beharren auf dem eingeschlagenen Wege ermunterte. „Auch die Familie, die Mutter, der Bruder des jungen Manns waren zugegen: der letztere hatte durch seine innige und lebendige, erst ängstliche, dann freudige Teilnahme die allgemeine Aufmerksamkeit erregt; auch an sie wandte sich Plinius mit seinem Glückwunsche, und zu Hause angelangt schrieb er eines jener zierlichen Briefchen über diese kleine Begebenheit, das die Kunde von dem glücklichen Erfolge des jungen Dichters auch auswärts verbreitete“[4]). Eine solche Vorlesung war für die literarischen Kreise das Ereignis, mit dem man sich in den nächsten Tagen beschäftigte, die weitere Verbreitung des so eingeführten Werks übernahm dann der Buchhandel.

Anwesenheit der Kaiser.

Bei der großen Bedeutung der Rezitationen für das literarische Leben Roms darf man annehmen, daß die Kaiser sie häufig mit ihrer Gegenwart beehrten, wie dies von August bereits erwähnt ist. Claudius ließ als Kaiser seine zahlreichen Werke durch einen Vorleser vortragen[5]), Nero las bald nach seiner Thronbesteigung seine Gedichte selbst im Theater vor[6]), was so große Freude erregte, daß ein Dankfest be-

1) Plin. Epp. I 13. Lehrs a. a. O. S. 370. 2) Plin. Epp. VI 17. 3) Epict. Manuale 33, 11. 4) Hertz a. a. O. S. 38. 5) Sueton. Claud. c. 41.

6) Theater scheinen auch außerhalb Roms gewöhnlich zu Rezitationen benutzt worden zu sein. Petron. c. 90: immo quoties theatrum, ut recitarem aliquid intravi, hac me adventicia excipere frequentia solet. Vorlesung eines Ennianista im Theater zu Puteoli Gell. XVIII 5, 2. Das angebliche Auditorium des Mäcenas (weder ein Auditorium noch ein Theater) erklärt Mau, wenn auch zweifelnd, für ein Gewächshaus. Bd I. 1875 p. 89 sqq. Richter Topogr. v. Rom u. Iw. Müllers Handb. III 901.

schlossen und die vorgelesenen Gedichte mit goldenen Buchstaben im kapitolinischen Jupitertempel angebracht wurden[1]). Auch Domitian ließ als Prinz sich öffentlich hören[2]). Seit dem 2. Jahrhundert scheinen die Vorlesungen besonders im Athenäum stattgefunden zu haben[3]), wo ein amphitheatralischer Raum dazu benutzt wurde[4]). Pertinax hatte am Tage seiner Ermordung die Absicht gehabt, sich dahin zu begeben, um einen Dichter zu hören[5]), Alexander Severus wohnte dort häufig den Vorträgen der griechischen und lateinischen Rhetoren und Dichter bei[6]).

Vorlesungen im Mittelalter und der neueren Zeit.

Übrigens haben auch im Mittelalter und selbst nach Erfindung der Buchdruckerkunst Dichter und Schriftsteller ihre Werke oft zuerst durch Vorlesungen bekannt gemacht. So las Giraldus Cambrensis 1200 nach seiner Rückkehr aus Irland seine Topographie dieser Insel öffentlich in Oxford vor. Die Rederijkkamers (poetische Korporationen der Niederlande) und die italienischen Akademien des 15., 16. und 17. Jahrhunderts bieten ebenfalls Analogien zu den altrömischen Rezitationen. Bojardo las seinen verliebten Roland am Hofe von Ferrara vor, und Frau von Sévigné spricht von den Vorlesungen Racines und anderer klassischer Autoren[7]).

Dichterkrönungen —

Endlich wurde auch durch die Einführung der griechischen Sitte regelmäßig wiederkehrender poetischer Wettkämpfe in Rom den Dichtern die lockende Aussicht auf die früher unerhörte Ehre der Dichterkrönung eröffnet und damit dem poetischen Ehrgeiz ein ganz neuer Sporn gegeben. Für griechische Poesie bestand ein solcher Wettkampf bereits an den Augustalien in Neapel, die im Jahre 2 n. Chr. zu Ehren Augusts gestiftet, in vierjährigen Perioden im August gefeiert und in der griechischen Welt zu den glänzendsten und berühmtesten Festspielen dieser Art gezählt wurden[8]). Claudius ließ hier ein griechisches Lustspiel seines Bruders Germanicus, dessen Andenken er auf jede Weise ehrte, aufführen und erteilte demselben nach dem Ausspruche der Richter den Preis[9]), er erschien dabei in griechischer Tracht[10]). Auch Statius erhielt hier einmal den Preis (einen Ährenkranz)[11]). In Rom war der erste poetische Wettkampf der Neronische, doch dieser war, wie bemerkt, nur zur Verherrlichung Neros bestimmt und ging für die römische Poesie so gut wie spurlos vorüber.

---

1) Sueton. Nero c. 10. 2) Sueton. Domitian. c. 2. 3) Die Lage des Gebäudes ist unbekannt. Jordan Topogr. II 1, 61; 62 a. 4) Apoll. Sidon. II 9. IX 14. 5) H. A. Vit. Pertin. c. 11. 6) Vit. Alex. Sever. c. 34. 7) Mayor Juv. 3, 9 ed. 2 p. 181. 8) Krause StRE.[2] Augustalia. 9) Sueton. Claud. c. 11. 10) Dio LX 6. 11) Stat. Silv. II 2, 6. V 3, 225 sq. (Chalcidicae Cerealia dona coronae).

besonders die kapitolinischen.

Desto größere Bedeutung erlangte der von Domitian im Jahre 86 gestiftete kapitolinische Agon (Wettkampf)[1]), der ebenfalls in vierjährigen Perioden abgehalten wurde: die anfangs hierbei stattfindende Bewerbung um den Preis in griechischer und lateinischer Beredsamkeit (wobei das Lob des kapitolinischen Jupiter ein stehendes Thema war) ging bald ein. Dagegen der Preis für griechische und lateinische Poesie, der in seiner Art einzig war, blieb das höchste Ziel des dichterischen Ehrgeizes im ganzen römischen Reich, und die Hoffnung, diesen aus Eichenzweigen geflochtenen Kranz nach dem Ausspruche der Richter unter der lebhaftesten Teilnahme der Zuhörer aus der Hand des Kaisers zu empfangen, führte die talentvollsten Dichter aus fernen Provinzen über das Meer in die Hauptstadt. Im Fall des Mißlingens konnten sie sich damit trösten, daß man in Rom den Provinzialen den Preis nicht gönne; der Afrikaner P. Annius Florus, der in einem der ersten Agone mit einem Gedicht über den dacischen Triumph durchfiel, versichert, die Zuhörer hätten einmütig für ihn den Preis verlangt, der Kaiser aber ihn abgelehnt, damit nicht der Kranz des großen Jupiter an Afrika falle. Natürlich war es in den literarischen Kreisen Roms ein Gegenstand häufiger Erörterungen, wer das nächste Mal den kapitolinischen Kranz erhalten werde[2]). Auch Statius bewarb sich (94?)[3]) um ihn vergebens. Ein Collinus, der ihn im Jahre 86 erhalten zu haben scheint, ist uns gar nicht, der Tragödiendichter Scaevus (oder Scaevius) Memor, der ihn unter Domitian erhielt (ein Bruder des Satirendichters Turnus), fast nur dem Namen nach bekannt[4]).

Q. Sulpicius Maximus.

Zu Rom ist das Grabdenkmal eines römischen Knaben (wie es scheint von freigelassenen Eltern), Q. Sulpicius Maximus, entdeckt worden, der im Alter von kaum zwölfeinhalb Jahren starb: laut seiner Grabschrift im kapitolinischen Agon im Jahre 94 unter 52 griechischen Dichtern aufgetreten, hatte er „die Gunst, die er durch sein zartes Alter erregt, durch sein Genie zur Bewunderung gesteigert und war mit Ehre aus dem Kampf hervorgegangen". Seine über das in der Rhetorenschule vermutlich öfter behandelte Thema: „Wie Zeus gesprochen habe, als er Helios schalt, weil dieser dem Phaethon den Wagen gab" — improvisierten 43 griechischen Hexameter sind in das Monument eingehauen, „damit man nicht glaube, daß die Eltern bei ihrem Urteil durch ihre Liebe beeinflußt worden seien"; sie zeigen ein

1) T. II 487 ff. 2) Martial. IX 35. 90. 3) Vgl. d. Anhang 2. 4) M. Hertz De Scaevo Memore poeta trag. (Vratisl. ind. l. Ostern 1869).

fleißiges Studium der griechischen Epik. Von zwei griechischen Epigrammen zum Lobe des Verstorbenen berichtet das eine, daß Krankheit und Erschöpfung ihn hingerafft haben, weil er Tag und Nacht seinen Geist den Musen hingab[1]). Im Jahre 110 erhielt den Preis, wie bemerkt[2]) nach einstimmigem Richterspruche, der dreizehnjährige L. Valerius Pudens aus Histonium. Von den späteren Dichterkrönungen, obwohl diese wahrscheinlich regelmäßig in jedem vierten Jahre erfolgten und bis in die späteste Zeit des Altertums fortgesetzt wurden, wissen wir nichts.

Übrigens sprach sich der griechische Charakter des Festes wenigstens unter Domitian auch äußerlich aus. Der Kaiser führte den Vorsitz im griechischen Purpurmantel und in griechischen Schuhen, auf dem Haupte einen goldenen Kranz mit den Bildern der drei kapitolinischen Gottheiten Jupiter, Juno und Minerva; Beisitzer und Kampfrichter waren der Flamen des Jupiter und das Priesterkollegium des Flavischen Hauses in gleicher Tracht, nur daß in ihren Kränzen (wohl nach hellenistischer und alexandrinischer Sitte)[3]) auch noch das Bild des Kaisers angebracht war. Später hatten die Priesterkollegien unter dem Vorsitze des Kaisers abwechselnd die Leitung der Wettkämpfe. Der Glanz und die Feierlichkeit der Festversammlung, die Anwesenheit der höchsten Personen des Hofs und der Würdenträger der Monarchie, die Erteilung des Kranzes durch die Hand des Kaisers, die weltgeschichtliche Bedeutung des Orts — alles dieses vereinigte sich, um die Ehre der Dichterkrönung in ihrer Art zu einer einzigen und berauschenden zu machen. Die Erinnerung an sie erhielt sich im Mittelalter lebendig, und der Gebrauch wurde seit dem Ende des 13. Jahrhunderts in italienischen Städten erneuert, in Padua und Prato wurden Dichter schon vor Petrarca gekrönt, und Dante hoffte im Exil dieser Ehre einst in der Kapelle St. Johann zu Florenz teilhaft zu werden. Petrarca, der in Vaucluse gleichzeitig von der Pariser Universität und dem römischen Senat die Aufforderung erhielt, den Lorbeerkranz öffentlich zu empfangen, entschied sich dafür, ihn in Rom „über der Asche der alten Sänger" zu nehmen. Am Ostersonntage des 8. April 1341 erfolgte seine feierliche Krönung auf dem Kapitol in dem Saale des Senats durch den Senator Ursus, worauf der Dichter

Dichterkrönungen im Mittelalter.

1) C. L. Visconti Il sepolcro del fanciullo Q. Sulpicio Massimo. Roma 1871. Henzen Bd I. 1871 p. 98—115. Kaibel Epigr. Gr. no. 618. 2) Oben S. 14, 13.
3) Lumbroso L'Egitto nel t. d. Greci e dei Romani p. 153.

in Prozession nach St. Peter zog und den empfangenen Lorbeer in Demut auf den Altar des Apostelfürsten niederlegte[1]).

Albanischer Wettkampf Domitians.

Neben dem kapitolinischen Wettkampf feierte Domitian noch einen anderen jährlich am 19. März, ein Fest der von ihm besonders verehrten Minerva auf seinem Landsitz bei Alba. Die Veranstaltungen und Anordnungen zu diesem Feste hatte ein durchs Los zum Vorsitz bestimmtes Mitglied eines vom Kaiser gestifteten Kollegiums zu treffen; außer Bühnenspielen und prachtvollen Tierhetzen fanden auch hierbei Wettkämpfe von Rednern und Dichtern statt[2]). Statius erhielt hier (vor dem Jahre 94) für Gedichte auf die germanischen und dacischen Feldzüge den Preis, den goldenen Olivenkranz[3]), der aber selbstverständlich nicht so hoch geschätzt wurde, als der kapitolinische Kranz von natürlichem Eichenlaub. Ohne Zweifel hörte das Fest mit Domitians Tode auf. Über andere poetische Wettkämpfe in der späteren Zeit Roms, sowie über die Erneuerung des Neronischen durch den dritten Gordian und die poetischen Agone in den Städten Italiens und der Provinzen ist nichts Näheres bekannt; doch dürfte die Zahl der letzteren keine geringe gewesen sein. Bei Petron sagt Eumolpus, er sei ein Dichter und zwar kein unbedeutender, „wenigstens wenn etwas auf die Kränze zu geben ist, welche freilich durch Gunst auch solchen zugewandt werden, die sie nicht verdienen"[4]). Ein römischer Ritter in Benevent wird in seiner Grabschrift „lateinischer Dichter, gekrönt bei dem Festspiele seiner Vaterstadt" genannt[5]). Daß bei dem pythischen Agon in Carthago[6]) neben Athleten und Musikern noch gegen Ende des 4. Jahrhunderts auch Dichter auftraten, kann nach Augustinus' Erwähnung seiner eigenen Dichterkrönung durch den Prokonsul nicht zweifelhaft sein[7]).

---

1) Gregorovius Gesch. d. St. Rom IV 207—216. Koerting Petrarcas Leben u. Werke S. 155 f. 2) Sueton. Domit. c. 4. 3) Stat. Silv. III 5, 28 (wo Kerckhoff Duae quaest. Papinianae p. 28 sq. mit Recht Tu für Ter schreibt). IV 2, 65. V 3, 227. Vgl. Martial. IX 23 an einen dort gekrönten Carus, der eine Büste Domitians mit diesem Kranz bekränzt hatte:

A l b a n a e livere potest pia quercus o l i v a e ,
Cinxerit invictum quod prior illa caput.

4) Petron. c. 83. 5) CIL IX 1663: C. Concordius Syriacus, eq. R. comm(entariensis) rei p. Benevent. munerarius bidui, poeta Latinus, coronatus in m u n (e r e) patriae suae et (ein zweiter Ortsname ist ausgefallen). 6) T. II 648 f. 7) Augustin. Conf. IV 1, 1 erwähnt contentiosa carmina et agonem coronarum foenearum, woran er sich beteiligte. Das Anerbieten eines Haruspex, ihm in diesem theatricum certamen den Sieg zu verschaffen, lehnte er ab, befragte dagegen einen Astrologen. Er erhielt den Preis durch den Prokonsul, qui manu sua coronam illam agonisticam imposuerat non sano capiti meo (ib. IV 2 u. 3).

Es fehlte also den Dichtern in jenen Jahrhunderten weder an Gelegenheit sich hören zu lassen und zu glänzen, noch an Teilnahme und Interesse, an Beifall, Ehre und Ruhm; alles dieses wurde ihnen vielleicht sogar in reicherem Maße zuteil als zu irgend einer anderen Zeit. Materielle Vorteile dagegen, namentlich ein Einkommen, gewährte die Poesie nicht, da die Buchhändler in einer Zeit, die noch nicht einmal den Begriff des literarischen Eigentums kannte[1]), und wo ihnen folglich so wenig wie dem Autor irgend ein Rechtsschutz zur Seite stand, natürlich auch kein Honorar zahlten[2]). Auch die Befreiungen von städtischen Leistungen, die Lehrern und Ärzten gewährt wurden, erstreckten sich (nach einem Reskript des Kaisers Philipp) nicht auf die Dichter[3]). Ein reicher Dichter mochte sich freilich mit dem Ruhme begnügen, wie Lucan, der in marmorprangenden Gärten auf seinen Lorbeern ruhte[4]), oder der Konsul Silius Italicus, welcher der Poesie erst den Abend seines Lebens widmete, den er auf seinen mit zahlreichen Statuen und Büsten glänzend ausgestatteten Villen an der paradiesischen Küste Campaniens verbrachte[5]). Doch die Poesie nicht zum Schmucke, sondern zum Inhalte des Lebens zu machen, war für jeden, der sich nicht in einer gesicherten Lebensstellung befand, äußerst bedenklich.

Prekäre äußere Lage der Dichter.

Trotzdem war die Zahl derer, die das Bewußtsein eines wirklichen oder eingebildeten Talents auf diesen Weg führte, offenbar sehr groß, wie es bei der ungewöhnlichen Menge und Stärke der Anregungen und Versuchungen zur Poesie auch nicht anders sein konnte; aber ihr Glück zu machen gelang freilich den wenigsten, und die nüchternen, auf praktische Zwecke gerichteten Verächter dieser brotlosen Kunst konnten sich auf die armselige Lage der meisten Poeten und deren eigene Klagen berufen. Ovid konnte von der Poesie nicht lassen, trotz der Ermahnungen seines Vaters, eine so unnütze Beschäftigung aufzugeben, selbst Homer habe nichts hinterlassen[6]); aber obwohl er der Sorge für den Erwerb überhoben war, klagte er doch über das Los der Dichter. Einst, meinte er, in der guten alten Zeit des Ennius, war der Dichtername ehrwürdig und stand in hohem Ansehen, und reiche

1) Dziatzko Autor- und Verlagsrecht im Altertum Rh. M. 49, 1894 S. 559—576. Es gab weder das eine noch das andere. 2) Géraud S. les livres p. 194—200. Marquardt Prl. II² 829, 2. 3) Cod. X, LII (LIII) 3 Imp. Philippus A. Ulpiano: poetae nulla immunitatis praerogativa iuvantur. 4) Juv. 7, 97 sq. 5) Plin. Epp. III 7. Martial. VII 63, 11: Emeritos Musis et Phoebo tradidit annos. 6) Ovid. Trist. IV 10, 21.

Schätze flossen den Dichtern zu, jetzt ist die Poesie in Mißachtung gesunken, und der Dienst der Muse wird als Müßiggang gescholten[1]).

Wenn diese Klage in der glänzendsten Zeit der römischen Poesie von einem der ersten und gefeiertsten Dichter erhoben werden konnte, so ist klar, daß die altrömische Geringschätzung der Dichtkunst und der Dichter zu allen Zeiten eine große Verbreitung behielt. Auch in dem Dialoge des Tacitus wird diese Ansicht mit größerer Eindringlichkeit vorgetragen, als die Poesie gepriesen wird. Außer dem Ruhme wird dort als Glück der Dichter anerkannt, daß sie dem sorgen-, drang- und schuldvollen Getriebe der Welt entrückt, ihr Leben in der Abgeschiedenheit der Natur, in der Einsamkeit der Wälder und Haine verbringen, ihr Geist sich in reine, unschuldige Räume flüchten, an heiligen Stätten leben darf[2]). Gerade nach der Lebensauffassung des Tacitus aber ziemte dem Manne diese Weltflucht nicht, wenn er auch der Poesie nicht so abgeneigt war, wie ihr Gegner in seinem Dialog. Gedichte und Verse, läßt er den Gegner der Poesie sagen, verschaffen ihrem Urheber keinerlei Würde, bringen ihm keinen dauernden Nutzen: man erreicht damit ein kurzes Vergnügen, eitles und unfruchtbares Lob. Ja wenn der Dichter ein ganzes Jahr, in dem er manche Nacht durchwachte, mit der Vollendung eines Werks vollbracht hat, muß er noch obendrein umhergehen und bitten, daß es jemand anzuhören würdige, und das nicht einmal ohne Kosten: denn er muß ein Haus mieten, einen Hörsaal einrichten, Leihgeld für Bänke bezahlen und Einladungen herumtragen lassen: und wenn der glücklichste Erfolg seine Vorlesung krönt, so hat er seinen ganzen Lohn in einem oder zwei Tagen dahin; und alles, was er davonträgt, ist unbestimmter Beifall, leere Worte und eine kurze momentane Freude. Selbst der Ruhm des Dichters ist ein geringer, die mittelmäßigen kennt niemand, die guten wenige, äußerst selten verbreitet sich der Ruf einer Vorlesung in der ganzen Stadt, geschweige denn in den Provinzen. Die wenigsten, die aus fernen Provinzen, wie Spanien und Kleinasien, nach Rom kommen, suchen selbst die berühmtesten Dichter auf, und wenn sie es tun, sind sie mit einer oberflächlichen Bekanntschaft zufrieden. Wie ganz anders ist in jeder Beziehung die Stellung eines hervorragenden Redners, ihm wird Reichtum, Ehre, Einfluß und Weltberühmtheit zuteil[3]). Jener Eumolpus Petrons, der sich rühmt, ein

1) Ovid. A. a. III 403 sqq. 2) Tac. Dial. c. 12 sq. Seneca Qu. n. IV praef. 14. 3) Tac. Dial. c. 9 sq.

anerkannter Dichter zu sein, antwortet auf die Frage, warum er so schlecht gekleidet sei: „Gerade deshalb“[1]). Auch Martial rät einem Freunde, den Helikon, der nur laute, aber unfruchtbare Bravorufe zu bieten habe, zu verlassen und sich dem Forum zuzuwenden: „dort klingt bares Geld, aber um unsere Bühnen und nichts einbringenden Sessel nur der Schall von Kußhänden“. Sah man Leute in dünnen Mänteln, so konnte man sicher sein, daß es die Ovide und Virgile des damaligen Rom waren; der rechtschaffene, gelehrte, liebenswürdige Mann ging frierend in einer braunen Kapuze einher, weil er den einen, aber freilich großen Fehler hatte, ein Dichter zu sein: wenn ein Sohn Verse machte, mochte der Vater sich nur von ihm lossagen[2]).

Juvenals Schilderung.

Am breitesten hat Juvenal die Not und das Elend des Dichterlebens geschildert. Bevor der Kaiser (Hadrian) den trauernden Camenen seine Huld zuwandte, war es in Rom schon so weit gekommen, daß bekannte und berühmte Dichter im Begriffe standen, zur Fristung ihres Lebens industrielle Unternehmungen der niedrigsten Art zu versuchen, eine Badestube in Gabii, einen Backofen zu Rom zu pachten, oder Auktionatoren zu werden. Denn die Reichen waren nur mit ihrem Lobe freigebig; wenn ein Dichter einem reichen Gönner seine Verehrung darbrachte, erfuhr er, daß dieser selbst Verse mache und allein dem Homer wegen seines tausendjährigen Alters den Vorrang lassen müsse. Zu Luxusausgaben fehlte es ihnen nie an Geld, einen zahmen Löwen konnten sie füttern, aber für den Dichter hatten sie nichts übrig, als ob dieser einen größeren Magen hätte. Höchstens liehen sie ihm ein leerstehendes, lange verschlossenes und verriegelt gewesenes Haus mit stockfleckigen Wänden zu einer Vorlesung, doch nicht einmal das Geld zur Bezahlung der aufzuschlagenden Bühne, zur Miete der Sessel und Bänke gaben sie her. Was nützte aber dem armen Dichter der größte Ruhm, wenn es eben nichts als Ruhm war? Selbst der gefeierte Statius hatte nichts zu essen, wenn er nicht dem Tänzer Paris ein noch unbekanntes Libretto zu einem Pantomimus Agaue mit einer dankbaren Hauptrolle verkaufen konnte. Und doch ließ das unheilbare chronische Übel des Schreibens so viele nicht los und alterte mit dem kranken Geiste, und die Dichter hörten nicht auf, beim Scheine der nächtlichen Lampe in kleiner Zelle erhabene Gedichte zu verfassen, um ihr mageres Gesicht in einer efeubekränzten Porträtbüste verewigt zu sehen. Aber wie war es möglich, daß der Geist sich zu poetischer Begeisterung

1) Petron. c. 83. Oben S. 56, 4. 2) Martial. I 76. III 38. V 56. X 76.

aufschwang, während der Leib darbte und Tag und Nacht an die Befriedigung seiner Bedürfnisse mahnte. Große dichterische Anschauungen konnte der Geist nicht haben, den die Sorge um Anschaffung eines Bettuchs beunruhigte; selbst Virgils Phantasie würde erlahmt sein, wenn ihm ein Sklave zur Aufwartung und eine leidliche Wohnung gemangelt hätte: und man verlangte, daß ein Rubrenus Lappa sich zur Höhe des alten Kothurns erhebe, der, um sein Trauerspiel Atreus zu schreiben, sein Geschirr und seinen Mantel hatte verpfänden müssen. Der wahren Dichterweihe konnte doch nur ein von allen Erdensorgen befreites, ganz von Sehnsucht nach der Einsamkeit der Wälder, der Grotten und Quellen der Musen erfülltes Gemüt teilhaft werden. So verflossen die zum Erwerb durch Landwirtschaft, Seefahrt und Kriegsdienst geeigneten Lebensjahre in eitelem Bemühen, ein Alter mit Nacktheit und Blöße kam heran, und der Dichter verwünschte nun trotz der erworbenen Wohlredenheit sich selbst und seine Muse. Einst war es anders, in der Zeit der Mäcenas, Cotta, Fabius brachte es vielen Gewinn, blaß auszusehen und selbst in der Karnevalszeit des Dezember nüchtern zu bleiben[1]). Die Blässe gehörte nämlich ebenso notwendig zur Erscheinung der Gelehrten überhaupt, besonders aber der Dichter, als der Bart zu der des Philosophen[2]); als Oppianus übel aussah, sagt Martial, fing er an, Verse zu schreiben[3]).

Ihre Abhängigkeit von der Freigebigkeit der Reichen und Großen.

Doch die Schilderung Juvenals gibt, abgesehen davon, daß bei ihm überall die Farben zu stark aufgetragen sind, auch darum kein richtiges Bild, weil sie Not und Mangel als das unvermeidliche und ausschließliche Los der Dichter erscheinen läßt, wenn sie nicht Vermögen besaßen oder sich zu einem Erwerb entschließen konnten. Allerdings waren sie in diesem Falle wie in allen Zeiten, in denen literarische Produktion nicht unmittelbar verwertet werden kann, ganz und gar auf die Gunst und Freigebigkeit der Reichen und Mächtigen angewiesen. Aber auch diese wurden ihnen damals vielleicht in größerem Umfange zuteil als zu irgend einer anderen Zeit. Denn auch damals bestand noch die im ganzen griechischen und römischen Altertum allgemein verbreitete Ansicht, daß Reichtum, Adel und hohe Stellung auch große Verpflichtungen auferlege, und daß namentlich der Besitz eines großen Vermögens auch zu großen Leistungen verbinde, nicht bloß für öffentliche Zwecke, sondern auch zu reichlicher

1) Juv. 7, 16—97. 2) Jahn ad Pers. 1, 24. 3) Martial. VII 4.

Mitteilung von dem eigenen Überfluß an Ärmere. Fürstliche Freigebigkeit wurde besonders von den Großen Roms erwartet, und wie hätte in einer Zeit, in der das Interesse für Poesie so lebhaft und allgemein war, diese nicht den Dichtern ganz besonders zugute kommen sollen? Allerdings wurde sie nicht mehr in der großartigen Weise geübt wie ehemals. Auch klagt der jüngere Plinius, daß die gute alte Sitte, Dichter, von denen man gelobt worden, mit Geld zu belohnen, allmählich in Abnahme gekommen sei; indessen er selbst beobachtete sie und glaubte ein für ihn ehrenvolles Gedicht Martials durch das Geschenk eines Reisegelds für den in seine Heimat zurückkehrenden Dichter erwidern zu müssen[1]), und auch sonst fehlte es Martial keineswegs an freigebigen Gönnern. Und selbst Juvenals Klagen über die Knauserei der Reichen zeigen doch, daß Unterstützung der Dichter nach wie vor gewissermaßen als eine ihrer Pflichten erschien, deren Vernachlässigung in literarischen Kreisen Unzufriedenheit erregte und ihnen üble Nachrede zuzog.

Die Gegenseitigkeit dieser Verhältnisse.

Auf der anderen Seite waren die Dichter in diesen Verhältnissen keineswegs nur die Empfangenden, sie konnten sogar das ihnen Gewährte mehr als vergelten; denn Ehre und Ruhm bei der Mitwelt, ewiges Gedächtnis und Unsterblichkeit des Namens bei den Nachkommen zählten die Menschen dieser Zeit, wie des Altertums überhaupt, zu den höchsten Gütern: und wer konnte dies in vollkommenerer Weise gewähren als die Dichter?[2]) Aber auch durch das ganze Leben wollten die Großen von der Poesie geleitet sein, vor allen anderen Künsten sollte sie jeden bedeutenden Moment des Daseins erhöhen und verklären. Die Auffassung, daß auch der bevorzugtesten Existenz ohne diesen Schmuck etwas fehle, blieb verbreitet und verlor sich nie ganz, wenn sie auch allmählich selten wurde. In diesem Sinne bedurften die auf die Höhe des Lebens Gestellten der Dichter und waren im eigenen Interesse gern bereit, sie sich zu verpflichten und an sich zu fesseln. Nur freilich lag es in der Natur der Sache, daß die Zahl der Gunst und Freigebigkeit suchenden Poeten immer unverhältnismäßig größer war als die der Großen, die das Dichterlob zu erkaufen wünschten.

Freigebigkeit der Kaiser gegen die Dichter.

Die Kaiser gingen auch hier mit ihrem Beispiele voran. Auch sie erwarteten und verlangten natürlich von den mitlebenden Dichtern vor allem die Verherrlichung ihrer Regierung und ihrer Taten, ihrer Person und ihres Hauses, ihrer Bauten und sonstigen großen Unter-

1) Plin. Epp. III 21. 2) Cic. pro Archia p. 9, 20. 11, 28 sqq.

nehmungen, Feste und Schauspiele, und forderten, wie namentlich auch August, direkt dazu auf. Sicherlich hat jede Regierung ihre eigene, ausschließlich ihrer Verherrlichung gewidmete poetische Literatur gehabt. Schon zwei Jahre nach Trajans Thronbesteigung gab es (im Gegensatz zu den „weichlichen Lobgedichten auf Domitian") „ernste Gedichte", in denen er gefeiert wurde[1]). Ja die Verherrlichung des Kaisers galt so sehr als die natürlichste Aufgabe der Poesie, daß hervorragende, besonders epische Dichter, die in der Regel doch andere, hauptsächlich mythologische Stoffe als die unverfänglichsten wählten, nötig fanden, dies zu entschuldigen oder zu erklären: sie seien jener hohen Aufgabe überhaupt nicht oder jetzt noch nicht gewachsen, sie wollten es einst mit besserer Kraft versuchen usw.[2]). In der Tat hatte Statius, der sich im Eingange seiner Thebais sowie seiner Achilleis in dieser Weise äußert, bereits Gedichte über Domitians deutsche und dacische Kriege verfaßt, doch vermutlich waren sie kurz gewesen[3]). Schon die Dichter der Augusteischen Zeit meinten solche Erklärungen abgeben zu müssen. Virgil sagt in seinem Gedicht über den Landbau, er wolle nach dessen Beendigung sich gürten zum Gesang tobender Kämpfe und des Cäsars Ruhm den spätesten Geschlechtern verkünden. Ich würde die Kriege des Cäsar besingen, sagt Properz, Mutina, Philippi, dem sicilischen, perusinischen und alexandrinischen Krieg, sowie den actischen Triumph, wenn ich es vermöchte[4]). Und noch dreihundert Jahre später verspricht Nemesianus im Eingange seines Lehrgedichts über die Jagd, einst „mit besserer Lyra" die Triumphe der Söhne des Carus zu besingen[5]). Noch Julian der Abtrünnige sagt in seiner Lobrede auf den Kaiser Constantius, daß alle, die sich mit Literatur befassen, ihn in Vers und Prosa preisen, und daß das Lob seiner Taten den Dichtern besonders leicht falle[6]).

Aber auch abgesehen von dem Ruhme, den sie erwarteten, erkannten die Kaiser offenbar in der Regel für sich eine gewisse Verpflichtung an, ihr Interesse an der Poesie auch durch Unterstützungen und Ehrengaben an hervorragende Dichter zu betätigen, und man war gewohnt, sie als die natürlichsten höchsten Gönner, Förderer und Beschützer der Poesie und der Poeten anzusehen, daher sich diese mit ihren Dedikationen und Huldigungen vor allen an sie wandten. Dabei verdient

1) Plin. Paneg. 54. 2) Stat. Theb. I 17—33. Silv. IV 4, 95. Achill. I 19. 3) Oben S. 56, 3. T. I 216 f. 4) Vergil. Georg. III 46 ff. Propert. II 1, 25 ff. Norden, Vergils Aeneis im Lichte ihrer Zeit. N. Jahrbb. VII (1901) S. 315 f. 5) Nemesian. Cyneg. 63 sqq. 6) Julian. orat. I 1 u. 2 D.

bemerkt zu werden, daß, während Rhetoren öfter zu einträglichen und einflußreichen Ämtern erhoben wurden, von einer solchen Beförderung und Versorgung eines Dichters kein einziges Beispiel bekannt ist. Vielmehr waren bedeutende Geldgeschenke offenbar das Gewöhnlichste.

Welche Ansprüche und Erwartungen das so entschieden kundgegebene Interesse Augusts für die neu aufblühende Poesie in der damaligen Dichterwelt erregte, würden wir uns auch ohne die Äußerung des Horaz vorstellen können: schon sei die Hoffnung allgemein, es werde dahin kommen, daß es für August nur der Nachricht bedürfe, man widme sich der Poesie, um ihn sofort zur Gewährung eines ausreichenden Unterhalts und zu der Aufforderung zu veranlassen, man möge nur ja fortfahren[1]). Nach einer Anekdote darf man sich die Zudringlichkeit und die Unverblümtheit der Gesuche der ihn mit Widmungen und Huldigungen bestürmenden Dichter groß genug vorstellen. Ein Grieche überreichte ihm einmal mehrere Tage hintereinander, wenn er aus dem Palatium heraustrat, kleine schmeichelhafte Gedichte, ohne daß August darauf zu achten schien: als er denselben wieder auf sich zukommen sah, schrieb er selbst einige Verse auf und ließ sie ihm durch einen aus seinem Gefolge überreichen. Der Grieche las sie, drückte mit Mienen und Gebärden die höchste Bewunderung aus, dann näherte er sich der Sänfte Augusts und überreichte ihm einige Denare mit dem Bedauern, daß ihm seine Mittel nicht mehr zu geben erlaubten: dieser Einfall trug ihm ein Geschenk von 100 000 Sest. ein[2]). August.

August bewährte, wie Horaz rühmt, auch bei seinen Spenden an die Dichter die Feinheit und Sicherheit seines Urteils, vor allem gereichten ihm die Virgil und Varius gewährten fürstlichen Geschenke zum Ruhm[3]). Dieser hatte für seinen bei den Schauspielen zur Feier des Actischen Triumphs aufgeführten Thyest eine Million Sest. erhalten[4]); Virgil wurde namentlich für das sechste Buch der Äneide, welche das Haus der Cäsaren verherrlicht, reich belohnt und soll zehn Millionen hinterlassen haben[5]). Horaz, dem im Leben eine bescheidene Verborgenheit über alles ging, hatte sich der Anerbietungen Augusts förmlich zu erwehren, ihm wäre Reichtum und Glanz vor allen anderen zugefallen, wenn er nicht beides verschmäht hätte; sterbend setzte er August zu seinem Erben ein[6]).

1) Horat. Epp. II 1, 226—228. 2) Macrob. Saturn. II 4 sq. 3) Horat. l. l.
4) Schneidewin, Rh. M. 1842 S. 107. 5) Vergil. ed. Ribbeck p. XXX.
6) Sueton. Vit. Horat.

Die späteren Kaiser.

Daß auch die Freigebigkeit der späteren Kaiser von den Dichtern in der Regel in großem Umfange in Anspruch genommen wurde, darf man um so mehr annehmen, als fast alle Dichter dieser Zeit sich in Dedikationen oder gelegentlichen schmeichelhaften Anreden und Erwähnungen an die Kaiser wenden; so daß also auch bei den nicht eigentlich zu der (sicherlich ungeheuer massenhaften) panegyrischen Fest- und Gelegenheitspoesie[1]) gehörigen Gedichten meist von vornherein eine Überreichung an die Kaiser, wenn nicht geradezu beabsichtigt, doch in Aussicht genommen war. Eine Probe der von bedürftigen Poeten an die Kaiser gerichteten Huldigungen geben z. B. die Eclogen des Calpurnius. Zwar hatte der Dichter einen Gönner („Meliböus", vielleicht C. Calpurnius Piso † 65) gefunden, der selbst Dichter war; dieser schützte ihn vor Mangel und enthob ihn der Notwendigkeit, Rom mit der Provinz (Bätica) zu vertauschen. Aber immer klagt er noch über Armut, die ihn zwinge, an den Erwerb zu denken und hindere, so Gutes zu leisten, als er wohl vermöchte. Meliböus möge seine Gedichte dem Kaiser überreichen und ihm so das werden, was Mäcen dem Virgil war: er habe ja Zutritt zu den „heiligen Gemächern" des Kaisers, „des palatinischen Phöbus" (Nero). Diesen, der eben erst den Thron bestiegen hatte, läßt der Dichter von dem Gotte Faunus preisen und von dem Wechselgesange der Hirten feiern. Ihn betet die ganze Erde, alle Völker an, ihn lieben die Götter, mit seiner Regierung ist ein neues goldenes Zeitalter angebrochen, er ist ein vom Himmel gesandter Gott in Menschengestalt usw. Ein anderes Gedicht beschreibt ein prachtvolles Schauspiel, das „der jugendliche Gott" in dem (57 erbauten hölzernen) Amphitheater gegeben hatte[2]).

Daß die Kaiser die ihnen gewidmeten Poesien in der Tat nicht unbelohnt ließen, geht aus manchen, wenn auch vereinzelten gelegentlichen Nachrichten hervor. Tiberius belohnte den Ritter C. Lutorius Priscus glänzend für eine Elegie auf den Tod des Germanicus, die allgemeinen Beifall fand. Als nun im Jahre 21 Tiberius' Sohn Drusus erkrankte, verfaßte der Dichter in der Hoffnung einer neuen Belohnung für den Fall seines Tods im voraus ein neues Trauergedicht und ließ sich verleiten, es in einem großen Kreise vornehmer Frauen vorzu-

1) H. A. Vit. Alex. Severi c. 35: poetae panegyricos dicentes. Gallieni c. 11: cum omnes poetae Graeci Latinique epithalamia dixissent, idque per dies plurimos.

2) Haupt De carm. bucol. Calpurnii et Nemesiani (1854) p. 16—26. Calpurn. Eccl. I (94). IV u. VII. Vgl. das Lobgedicht auf Nero Anth. Lat. ed. Riese II 189 sqq. Bücheler Rh. M. 1871 S. 235. 491.

lesen; er wurde denunziert und vom Senat wegen Majestätsverletzung zum Tode verurteilt[1]). Auch Claudius muß gegen die Dichter freigebig gewesen sein, da die „neuen Dichter" seinen Tod betrauerten[2]). In einem Epigramm eines in Rom lebenden griechischen Dichters heißt es: „Hätte nicht bares Geld mir der Kaiser Nero gegeben, Übel, ihr Töchter des Zeus, Musen, erging' es mir dann"[3]). Vespasian unterstützte hervorragende Dichter reichlich, namentlich erhielt der bedürftige Salejus Bassus ein Geschenk von 500 000 Sest.[4]). Juvenal begrüßt den eben auf den Thron gelangten Kaiser Hadrian als die einzige Hoffnung der Dichter: er allein beschützt noch in dieser Zeit, wo sie von anderen Seiten Gunst und Unterstützung nicht zu erwarten haben, die trauernden Musen, er wird nicht zulassen, daß ein Dichter in Zukunft auf eine seiner unwürdige Weise für das Brot sorgen und arbeiten müsse; möge seine Huld und Gnade, die nach würdigen Gegenständen umherblickt, für jüngere Talente ein Sporn sein[5]). Der griechische Dichter Oppianus soll von dem Kaiser (Marc Aurel) für jeden Vers seiner vorgelesenen Gedichte ein Goldstück erhalten haben[6]).

Freigebigkeit der Großen. Mäcenas.

Nächst den Kaisern, die auch bei der größten Freigebigkeit doch nur einen geringen Teil der an sie gerichteten Wünsche und Bitten befriedigen konnten, waren es, wie gesagt, die Großen Roms, von denen die Dichter Schutz und Unterstützung erwarteten und erhielten. Doch unter all diesen Gönnern der Poesie kam keiner Mäcenas gleich, dessen Bedeutung als Diplomat, Staatsmann und Mitbegründer der neuen Ordnung schon für die nächste Generation hinter dem Ruhm zurücktrat, der edelste Beschützer „der dem Mercur geweihten Männer"[7]) gewesen zu sein. Dazu mag außer dem einstimmigen, begeisterten Preise der bedeutendsten Dichter jener Zeit auch der Umstand beigetragen haben, daß Mäcenas in seinem späteren Alter, wo er nach Tacitus mehr den Schein des fürstlichen Vertrauens als eigentliche Macht besaß, in seiner Zurückgezogenheit von den Geschäften sein Interesse vermutlich in der Tat vorzugsweise der Literatur zuwenden konnte[8]).

Mit bewundernswerter Sicherheit des Takts erkannte er in der Masse der Poeten die wirklich bedeutenden Talente, zum Teil lange

1) Tac. A. III 49 sq. Dio LVII 20. Sueton. Tiber. c. 42 gehört nicht hierher. 2) Seneca Apocol. 12, 13 v. 56. 3) Lucillius, nach cod. Vat. und Med. Verfasser des Epigramms Leonid. Tarent. 23. Jacobs Animadv. ad Anthol. Gr. IX 98. 4) Sueton. Vespas. c. 17 sq. Tac. Dial. c. 9. 5) Juv. 7, 1—21. 6) Suid. s. *Ὀππιανός*. Bernhardy RLG. II 2, 659. Clinton Fasti Rom. ad a. 171. 7) Horat. C. II 17, 29. 8) Tac. A. III 30. XIV 52. 54.

vor ihrer Entfaltung, heraus, was in jener Zeit des wuchernden poetischen Dilettantismus an und für sich nicht leicht war, und noch schwerer wurde, seit man wußte, daß poetische Begabung ein Mittel sei, die Gunst des mächtigen Manns zu gewinnen. Die Zahl derer, die sich in dieser Absicht mit größerer oder geringerer Berechtigung den Dichternamen beilegten, muß groß gewesen sein, wenn selbst die plumpe, zudringliche Gemeinheit sich dieses Mittels bedienen zu müssen glaubte; wenn Menschen sich an ihn drängten, die zu ihrer Empfehlung rühmten, niemand könne schneller oder mehr Verse schreiben als sie[1]). Mäcenas wählte seine Freunde und Gesellschafter ohne Rücksicht auf Geburt, Rang und äußere Verhältnisse, aber er sah nicht auf Talent und Bildung allein; er wußte nicht bloß unlautere, sondern auch störende Elemente fernzuhalten. Es gab, so sagt Horaz, kein reineres, kein von Intrige freieres Haus in Rom, jeder hatte seinen Platz, und keiner suchte den anderen zu verdrängen[2]). Der Zutritt war darum nicht leicht. Horaz, der nach der Schlacht bei Philippi sich auf sein Talent gewiesen sah und, wie er sagt, durch die Not dreist genug wurde, um Verschen zu machen, wurde Mäcen durch Virgil und Varius empfohlen, diese lautersten Seelen, deren Freundschaft ihm über alles ging. Die erste Vorstellung war kurz; der damals etwa im sechsundzwanzigsten Jahre stehende Dichter war so befangen, daß er sich nur stockend über seine Verhältnisse äußern konnte, Mäcen sprach überhaupt wenig. Schon glaubte Horaz sich vergessen, als er nach drei Vierteljahren die Aufforderung erhielt, in ein vertrauliches Verhältnis zu Mäcen zu treten, das von da ab bis an den fast gleichzeitigen Tod beider über 30 Jahre ungestört dauerte[3]). Mäcen gab dem Dichter so viel und mehr als er bedurfte[4]), eine sorgenfreie Lage und ein Fleckchen in reizender Einsamkeit mit Garten, Quelle und Wald, sein „süßes Versteck“ im Sabinergebirge: und was er gab, gab er in der zartesten Weise. Und wenn in späteren Jahren der immer kränkelnde (namentlich an Schlaflosigkeit leidende), oft von trüben Stimmungen heimgesuchte Mann an Horaz, dessen Gesellschaft er so wenig als möglich entbehren wollte, zu große Ansprüche machte, konnte dieser sie bei aller Feinheit und Herzlichkeit doch sehr unumwunden ablehnen, ohne daß Mäcen zürnte[5]): noch in seinem Testament richtete er an August die Bitte: „des Horatius Flaccus sei wie meiner selbst eingedenk!“[6])

Sein Verhältnis zu Horaz.

1) Horat. S. I 9, 23 sq. 2) Id. ib. 48—52. 3) Id. ib. I 6, 50 sqq.; vgl. I 5, 40 sqq. 4) Id. Epod. 1, 31 sq. 5) Id. Epp. I 7. 6) Sueton. Vit. Horat.

Offenbar stand ihm Horaz unter den Dichtern jener Zeit am nächsten, doch alle, die er an sich zog, fesselte er nicht bloß durch Geist, Feinheit der Bildung und lebendige, anregende Teilnahme an ihren Arbeiten, sondern wohl nicht am wenigsten durch die Meisterschaft in der Kunst, die auch in neueren Zeiten die Großen Italiens vor denen anderer Länder besessen haben, mit geistig bedeutenden Menschen auf gleichem Fuße zu verkehren. So war er wie kein anderer geeignet, der Mittelpunkt eines aus dem höchsten geistigen Adel seiner Zeit gebildeten Kreises zu sein. Wie manche Paläste sich später auch den Dichtern öffneten, eine so glänzende Versammlung sah keiner mehr, aber keiner bot auch wieder denselben gastlichen Empfang wie das Haus Mäcens, das in imponierender Masse mitten in weiten Park- und Gartenanlagen auf der Höhe des Esquilin emporragte und aus seinen oberen Stockwerken einen weiten, reichen Blick auf das Getümmel der Stadt, auf die Campagna und das Gebirge, auf Tibur, Aesula und Tusculum gewährte[1]). Dort erhob sich später der Grabhügel Mäcens und daneben der des Horaz. Nach Mäcens Tode ging Garten und Palast in kaiserlichen Besitz über (Nero sah aus seinen Fenstern den Brand von Rom im Jahre 64), später in den des Fronto[2]).

Klientenstellung der späteren Dichter zu ihren Gönnern.

Wenn die Stellung der Dichter zu ihren vornehmen Beschützern später in der Regel eine Klientenstellung war, so lag dies zwar zum Teil daran, daß, je mehr der Glanz dieses unvergleichlichen Blütenalters der römischen Poesie erblaßte, auch die edle Würdigung dichterischer Größe sich in den hohen Kreisen verlor, die zur Signatur der Augusteischen Periode gehört. Aber einen großen Teil der Schuld trugen ohne Zweifel die Dichter selbst, denen bei aller Selbstüberschätzung doch das sicher machende Gefühl des eigenen Werts, sowie das Selbstgefühl der Männer fehlte, „die noch die Republik gesehen hatten"; jenes Selbstgefühl, das der arme Sohn des Freigelassenen von Venusia seinem mächtigen, von etrurischen Fürstengeschlechtern stammenden Wohltäter gegenüber zu behaupten wußte. Daß dies freilich auch schon damals mittelmäßigen und von Armut gedrückten Poeten fehlte, beweist, wenn es des Beweises bedürfte, das Lobgedicht eines Ungenannten auf Messalla, ein aus Phrasen gestoppeltes, dürftiges, mit mythologischer oder sonstiger Schülergelehrsamkeit überladenes, stellenweise bis zur Albernheit geschmackloses Machwerk, das dennoch der Aufbewahrung in der unter Tibulls Namen vereinigten Sammlung

Das Lobgedicht auf Messalla.

1) Becker Topographie I 540 f. 2) Hertz Renaissance und Rokoko Anm. 4.

wert gehalten worden ist. Der Dichter bittet, mit seinem guten Willen vorlieb zu nehmen, er sei sich seiner schwachen Kräfte, der Mangelhaftigkeit seines Gedichts wohl bewußt. Er war, wie er sagt, einst wohlhabend gewesen, dann verarmt, und stellt sich nun seinem Gönner ganz zur Verfügung; wenn Messalla sich auch nur ein wenig um ihn kümmern wolle, werde dies für ihn ebensoviel Wert haben, als das Gold Lydiens und der Ruhm Homers. Wenn dem Gepriesenen seine Verse auch nur zuweilen auf die Lippen kommen, solle ihn das Schicksal nie abhalten, dessen Lob zu singen; aber er sei bereit, noch mehr zu tun, für Messalla wolle er selbst durch die reißenden Fluten des Meers schreiten, sich allein dichten Reitergeschwadern entgegenstellen und seinen Leib den Flammen des Ätna anvertrauen[1]).

Das Lobgedicht auf Piso.

Unter den großen Häusern Roms war um die Mitte des 1. Jahrhunderts das vornehmste und glänzendste das jenes Piso, der sich an die Spitze einer Verschwörung gegen Nero stellte, die ihn auf den Thron bringen sollte, ihm aber in der Tat den Tod brachte (65 n. Chr.); seine fürstliche Freigebigkeit scheint er ganz besonders auch den Dichtern zugewandt zu haben[2]). Denn er selbst war der Poesie nicht fremd, die Verse flossen ihm, wie in einem Lobgedichte auf ihn gerühmt wird, leicht, auch die Zither spielte er meisterhaft[3]), sein ganzes Haus „ertönte von den mannigfachen Leistungen der Bewohner", alles trieb dort Kunst und Wissenschaft. Das recht leidliche Gedicht, mit dem ein noch sehr junger Poet sich bei Piso einführen wollte, gibt eine nicht uninteressante Probe dieser Klientenpoesie. Zuerst wird der Ruhm des Geschlechts gepriesen, dann die Trefflichkeit des jetzigen Herrn, vor allem seine Beredsamkeit, die ihm bereits zuteil gewordene Ehre des Konsulats erwähnt; seine edle Erscheinung, sein lauterer Sinn, seine Freigebigkeit und Leutseligkeit gerühmt, ferner seine feine Bildung, sein Talent für Poesie und Musik, seine Kunst im Fechten, Ball- und Brettspiel: eine Schilderung, die im wesentlichen mit der von Tacitus gegebenen durchaus übereinstimmt. Am Schluß erklärt der Dichter, um nichts zu bitten, als daß Piso ihn der Aufnahme in sein Haus würdigen möge; denn ihn erfülle nicht Gier nach Gold, sondern nur Ruhmliebe. Er werde glücklich sein, wenn er sein Leben mit Piso verbringen und seine Gedichte mit dessen Tugenden wetteifern lassen dürfe; wolle Piso ihm die Bahn des Ruhms eröffnen, ihn aus dem Dunkel hervorziehen, so werde er hoch emporsteigen. Selbst Virgil

1) Tibull. IV 1—8. 16 sq. 177 sqq. 2) Vgl. T. I 252. 3) Vgl. Teil III S. 382, 4.

würde vielleicht ohne einen Beschützer wie Mäcenas unbekannt geblieben sein: und Mäcenas begnügte sich nicht, dem einen sein Haus zu öffnen, er begründete auch den Ruhm des Varius und Horaz, unter seinem Schutz hatten die Dichter niemals ein darbendes Alter zu fürchten. Wolle Piso die Wünsche des Dichters erhören, so werde dieser ihn in wohlgerundeten Versen als seinen Mäcen besingen: er vermöge wohl einen Namen der Ewigkeit zu überliefern, wenn es erlaubt sei, etwas der Art zu versprechen. Er fühle den Mut und die Kraft, Größeres zu leisten, nur möge Piso dem Schwimmenden die Hand reichen, ihn aus der Verborgenheit emporziehen, in der seine niedere Geburt und Dürftigkeit ihn halte. Sein Geist sei stärker, als man es bei seinen Jahren erachten könne, da ihm eben der erste Flaum die Wangen bedecke und er noch nicht den zwanzigsten Sommer erlebt habe.

Verschlechterung der Lage der Dichter nach Neros Zeit.

Nach Nero änderte sich mit der Stellung der Aristokratie auch die der von ihr abhängigen Dichter, und zwar zu deren Nachteil. Manche von den großen Familien hatten sich durch Prunk und Verschwendung zugrunde gerichtet, andere waren dem Argwohn, Haß oder der Habgier des kaiserlichen Despotismus zum Opfer gefallen. Mit Vespasian kamen in Rom neue Männer aus den Städten Italiens und den Provinzen herauf, die ihre aus den früheren engeren Verhältnissen mitgebrachten Lebensgewohnheiten beibehielten, und Vespasian ging mit dem Beispiel der haushälterischen Sparsamkeit voran; unter Domitian mußten sich überdies die Großen hüten, durch Glanz und Freigebigkeit und ausgebreitete Klientelen Verdacht zu erregen. So hatten die damaligen Dichter allerdings Grund, die gute Zeit nicht nur des Mäcenas, sondern auch der Seneca und Piso zurück zu wünschen. Als Martial um 63 als junger Mann nach Rom kam, stand ihm die von Ahnenbildern erfüllte Halle der Pisonen und die drei Häuser seiner Landsleute, der drei Seneca (des Philosophen, des Junius Gallio, des Annäus Mela, Vater des Lucan) offen[1]). Alle diese fielen in den Jahren 65 und 66, und von der großen Familie der Seneca war gegen Ende des Jahrhunderts die einzige Überlebende die Gemahlin Lucans, Polla Argentaria, die Martial noch im Jahre 96 durch die Anrede „Königin" als Patronin bezeichnet[2]). Unter Domitian gab es solche Gönner der

1) Martial. IV 40. 2) Id. X 64. VII 21—23. Sie hatte später wieder und zwar abermals einen Dichter geheiratet. Apoll. Sidon. Carm. 23, 165: quid quos duplicibus iugata taedis Argentaria Polla dat poetas? In der Zeit, wo Martial sie ansang, muß sie aber noch unvermählt gewesen sein.

Literatur, wie die Piso und Seneca, wie Vibius Crispus (cons. suff. 61) und Memmius Regulus[1]) (Konsul 63) nicht mehr: wenigstens sehen wir die beiden hervorragendsten Dichter, Martial und Statius, sich um die Gunst einer großen Anzahl von Personen bemühen, ohne doch erlangen zu können, was früher ein einziger gewährt hatte.

Bemühungen Martials um Gönnerschaften —

Zum Hofe hatte Martial mindestens schon unter Titus in Beziehung gestanden, von ihm hatte er die Privilegien der Väter von drei Kindern erhalten, die Domitian bestätigte[2]); auch war er (vielleicht schon von Titus) durch Verleihung des Titulartribunats in den Ritterstand erhoben worden[3]). Sein Fürwort reichte hin, um mehreren Petenten das Bürgerrecht zu verschaffen[4]), er wurde gelegentlich mit einer Einladung zu einer großen kaiserlichen Tafel beehrt[5]); aber ein Gesuch um einige tausend Sesterzen lehnte der Kaiser, wenn auch nicht ungnädig, ab[6]). Überhaupt scheint er von ihm nie eine wirkliche Besserung seiner Umstände erlangt zu haben, um die er „weder blöde noch befangen" in immer neuen Wendungen bettelte, denn wir finden nie, daß er sich für empfangene Geschenke bedankt; nicht einmal die Vergünstigung der Leitung eines Rohrs des Marcischen Aquädukts auf sein Landgut und in sein Haus in der Stadt scheint er erhalten zu haben[7]). Dies ist um so auffallender, da Domitian seine Gedichte gern las; sonst hätte sich Martial nicht wiederholt auf seinen Beifall berufen dürfen[8]). Auch war er unermüdlich bestrebt, die Gunst der am Hofe einflußreichen Freigelassenen und anderer Hofleute zum Teil durch die niedrigsten Schmeicheleien zu gewinnen, er preist sie im allgemeinen und schmeichelte außerdem in mehreren Gedichten jedem besonders: wie dem Kämmerer Parthenius, dem Vorsteher des Amts der Bittschriften Entellus, dem Tafelaufseher Euphemus, dem Mundschenk Earinus, dem kaiserlichen Günstlinge Crispinus[9]), dem alten

am Hofe —

---

1) Martial. XII 36, 8 sq. mit meiner Anm. 2) Martial. I 101 (von einem im Alter von 19 Jahren verstorbenen Sklaven):

Illa manus quondam studiorum fida meorum
Et felix domino notaque Caesaribus

d. h. doch wohl: Titus und Domitian. Diese sind dann auch zu verstehen III 95, 5:

Praemia laudato tribuit mihi Caesar uterque,
Natorumque dedit iura paterna trium.

Ebenso IX 97, 5: tribuit quod Caesar uterque Ius mihi natorum. Die Bestätigung erbittet er von Domitian II 91, 5: Permitte videri, Natorum genitor credar ut esse trium. Vgl. die Einl. zu meiner Ausg. I 6. Anders Mommsen StR. II³ 2, 888, 4.
3) T. I 294. 4) Martial. III 95, 11. 5) Id. IX 93. 6) Id. VI 10.
7) Imhof Domitian S. 138. Martial. XI 18. 8) Id. IV 27. V 6. VI 64, 14. VII 12.
9) Hirschfeld Vb. S. 223.

bereits in den Ruhestand versetzten Vater des Etruscus, einem Sextus, der kaiserlicher Studienrat gewesen zu sein scheint[1]).

in der Aristokratie —

Doch Martial hatte während eines zwanzigjährigen Aufenthalts in Rom sich auch in der Aristokratie zahlreiche Beziehungen verschafft und suchte sie zu erhalten und zu vermehren, indem er möglichst vielen hochgestellten Männern durch ehrenvolle Erwähnung in seinen Gedichten, wie er selbst sagt, dauernden Ruhm verlieh, wenn ihm auch diese Huldigungen nichts einbrachten[2]). Wohl infolge seines alten Verhältnisses zu den Seneca war er befreundet mit Q. Ovidius, der Cäsonius (oder Cäsennius) Maximus, einen Freund des Philosophen Seneca, nach Sicilien in die Verbannung begleitet hatte[3]). Zu der großen Zahl von Männern des senatorischen Stands, denen Martial in seinen (in die letzten 12 Jahre seines römischen Aufenthalts [86—98] und die dann noch in Spanien bis 101 oder 102 verlebte Zeit fallenden) Epigrammen huldigt oder schmeichelt, bei denen er bettelt oder sich bedankt, gehören der Dichter Silius Italicus (Konsul 68) und dessen Söhne[4]), der spätere Kaiser Nerva[5]), der als Ankläger in Majestätsprozessen berüchtigte, reiche Redner Marcus Aquilius Regulus[6]), die ungeheuer reichen Brüder Domitius Tullus und Domitius Lucanus[7]), der Dichter Stertinius Avitus (Konsul 92, der im Jahre 94 das Bild Martials in seiner Bibliothek aufstellen ließ)[8]), der als Schriftsteller bekannte S. Julius Frontinus (zum zweitenmal Konsul 98, zum drittenmal 100)[9]), der jüngere Plinius (Konsul 100)[10]), der Dichter Arruntius Stella (Konsul 101)[11]), L. Norbanus Appius Maximus, der Besieger des L. Antonius Saturninus (der zweimal Konsul war)[12]), Licinius Sura (Konsul 102), der mächtigste Freund Trajans[13]), der ehemalige Partei-

---

1) Vgl. die sämtlichen Namen im Register zu T. I. 2) Martial. IV 15. 3) Id. VII 44 sq. (Seneca Epp. 87, 2.) IX 52 sq. X 44 (auf eine Reise des schon alten Ovid nach Britannien). Er war Martials Gutsnachbar bei Nomentum: VII 93; vgl. I 105. IX 98. XIII 119. Über die doppelte Form des Gentilnamens des Maximus Nipperdey zu Tac. A. XV 71. 4) Mart. IV 14 (vielleicht das Einführungsgedicht). VI 64, 10. VII 63. VIII 66. IX 86. XI 48 sq. 5) Oben S. 41, 5. u. Martial. V 28, 4. 6) Id. I 12. 82. 111. II 74. 93. IV 16. V 10. 63. VI 38. VII 16. 21; vgl. V 28, 6. 7) Id. I 36. III 20. IX 51 (Lucanus; Plin. Epp. VIII 18 Tullus). Vgl. V 28, 3 und die Anm. zu diesen Stellen in meiner Ausgabe. 8) Id. IX Praef. X 96. Henzen-Or. 6446. 9) Mart. X 48. 20. 58. Mommsen Ind. Plin. Teuffel RLG.[4] 327. 10) Mart. X 19. Mommsen Zur Lebensgesch. d. j. Plinius, Hermes III 108. Der Cäcilius Secundus VII 84 ist ein anderer: Mommsen S. 79, 1. Dagegen der doctus Secundus V 80, 7 ist vielleicht Plinius. 11) Vgl. Mommsen a. a. O. S. 125 und die Einl. zu meiner Ausgabe. Martial. I 7. 44. IV 6. VII 11. 59. VI 21. 47. VII 14. 36. VIII 78. IX 42. 55. 89. X 48, 5. XI 52. XII 3, 11. 12) Id. IX 74. Orelli 772. Mommsen Ind. Plin. 13) Mart. VI 64, 13. VII 47.

gänger Vespasians, M. Antonius Primus aus Tolosa[1]), und mehrere
im Ritterstande. andere[2]). Natürlich suchte und fand Martial, auch im Ritterstande Gönner[3]). Diesem mögen der elegante Atedius Melior, der in seinem schönen Hause und Garten auf dem Cälius so vortreffliche Mahlzeiten gab[4]), und andere wohlhabende Freunde des Dichters[5]) angehört haben. Aber zu seinen am häufigsten besungenen Freunden gehört auch ein Centurio, Aulus Pudens, der zwar die Primipilarenstelle, aber nicht das Ziel seines Strebens, die Ritterwürde, erlangt zu haben scheint; auch mit anderen Centurionen stand Martial in Beziehungen, auf die er Wert legte, wie die ehrenvollen Erwähnungen in seinen Gedichten zeigen[6]).

Gönner des Statius. Zum Teil in denselben Kreisen wie Martial bewegte sich Statius und bewarb sich zum Teil um die Gunst derselben Gönner, vor allen natürlich des Kaisers; er veröffentlichte nichts, „ohne dessen Gottheit anzurufen“[7]). Auch ihm scheinen jedoch immer von neuem wiederholte demütige Huldigungen und ins Lächerliche übertriebene Schmeicheleien von seiten Domitians außer gnädigem Beifalle nichts eingetragen zu haben als eine Einladung zur Tafel[8]) und eine Versorgung seines Hauses (wohl bei Alba)[9]) mit Wasser aus einer öffentlichen Leitung. Wie Martial schmeichelte Statius auch den kaiserlichen Freigelassenen, er besang außer Etruscus und dessen Vater und dem jungen Eunuchen Earinus namentlich den kaiserlichen Sekretär Abascantus[10]). Von den Gönnern Martials gehörten auch zu denen des Statius Arruntius Stella, Polla Argentaria, Lucans Gemahlin, und Atedius Melior. Bei den von ihm, wie es scheint, häufig veranstalteten Vorlesungen fanden sich Senatoren zahlreich ein[11]). Mehrere seiner senatorischen Gönner und Freunde hat Statius besungen, wie den bejahrten Konsularen und Stadtpräfekten Rutilius Gallicus, den jungen Vettius Crispinus und Mäcius Celer; aber auch mit Männern vom Ritterstande, wie Septimius Severus, dem Urgroßvater des gleichnamigen Kaisers, und auch mit reichen Literaturfreunden, die er in seiner Vaterstadt Neapel gekannt hatte, blieb er in freundlichem Verkehr[12]).

Doch trotz so vieler eifrig gesuchten und sorgsam bewahrten Beziehungen zu den Großen und Reichen und trotz des auch in diesen

---

1) Mart. X 23. 2) Vgl. die Einl. meiner Ausgabe S. 7 f. 3) Mart. IV 40, 3. 4) Mart. II 69. IV 54, 8. VI 28 sq. VIII 38. Stat. Silv. III 3, 1. 5) Vgl. meine Einl. S. 8. 6) Vgl. T. I 294, 10 u. 11. 7) Stat. Silv. III praef. 8) T. I 169, 1. 9) Stat. Silv. III 2, 61 sqq. 10) T. I 111 f. 11) Stat. Silv. V 2, 160. 12) Vgl. den Anhang 3.

Kreisen allgemeinen Beifalls blieben beide Dichter arm. Von Statius wissen wir es durch die oben angeführte Äußerung Juvenals; er selbst war nicht so würdelos, um wie Martial fortwährend in seinen Gedichten zu klagen und zu betteln. Er besaß zwar ein Gütchen bei Alba, vermutlich das Geschenk eines Patrons, aber es war dürftig und ohne Viehstand[1]), und daß er auf der Höhe seines dichterischen Ruhms wieder in die Heimat zurückkehren und in der Vaterstadt sein Alter verbringen wollte[2]), dazu bewog ihn schwerlich allein der Mißerfolg bei dem kapitolinischen Agon. Auch Martial besaß ein kleines Weingut bei Nomentum[3]), aber es war trocken, holzarm, und außer einem geringen Wein scheint nur schlechtes Obst („bleierne Äpfel") dort gewachsen zu sein[4]); freilich war Martial auch nichts weniger als ein Landwirt. Wenn ihm nicht sein Freund Stella Ziegel schickte, um das Dach seines Häuschens zu decken, so regnete es ein[5]), und der Hauptvorteil, den er von diesem Besitz hatte, war, daß er zuweilen dort von den Plagen seiner Klientenstellung sich erholen und ausschlafen konnte[6]). In der letzten Zeit seines römischen Aufenthalts hatte er auch ein Maultiergespann zum Geschenk erhalten[7]) und besaß ein kleines Haus auf dem Quirinal[8]), wo er früher drei Treppen hoch zur Miete gewohnt hatte[9]). Aber eine unabhängige und sorgenfreie Existenz gewann er nicht, bis er sich im Alter von 57 Jahren[10]) entschloß, Rom, dessen Atmosphäre für ihn die Lebensluft war, zu verlassen und seine Tage in seiner Heimat Spanien zu beschließen, wo ihm die Wohlfeilheit des Lebens und die Freigebigkeit heimischer Gönner (namentlich Terentius Priscus und Marcella) den Vollgenuß der lang ersehnten Faulheit und Bequemlichkeit möglich machte[11]).

Armut beider Dichter.

Wenn nun schon bei dem Abhängigkeitsverhältnis der Dichter von einem Patron nur die edelste Auffassung von beiden Seiten die Gefahr der Erniedrigung für die ersteren ganz ausschließen konnte, so

Niedrige Gesinnung Martials.

1) Stat. S. IV 5. 2) Id. ib. III 5, 12. 3) Martial besaß sein Nomentanum bereits im J. 84 (XIII 42 u. 119; vgl. die Einl. zu meiner Ausgabe I S. 5). Falls I 55 abgefaßt ist, bevor er es besaß, ist dies eines seiner älteren ins 1. Buch aufgenommenen Gedichte, für dessen Weglassung der Besitz des Nomentanum kein genügender Grund war. Seneca hatte ein großes Weingut bei Nomentum gehabt (T. I 325, 5 u. 6), und da auch Q. Ovidius, der mit Senecas intimstem Freunde Cäsonius Maximus befreundet war (oben S. 71, 3), ein Weingut bei Nomentum hatte (Mart. I 105. VII 93. X 44), liegt die Vermutung nahe, daß Senecas Erben Teile des Hauptguts an beide geschenkt hatten. 4) Martial. XII 57. X 58, 9. XIII 15. X 48, 9. X 94, 4. VII 91. XIII 42. 5) Id. VI 43, 4. VII 36. 6) Id. II 38. VI 43. XII 57. 7) Id. VIII 61. 8) Zuerst IX 97 erwähnt. Es lag wie die frühere Mietwohnung (I 117. V 22. VI 27) auf dem Quirinal (X 58, 10). 9) Id. I 117, 7. 10) Id. X 24. 11) Id. XII 6, 18. Ein von Marcella (XII 21) geschenktes Besitztum XIII 31.

wuchs diese Gefahr natürlich mit der Unsicherheit und Gedrücktheit ihrer Lage, und das Beispiel Martials zeigt, daß bei minder edeln Naturen die Klientenstellung fast mit Notwendigkeit zum Mißbrauch der poetischen Begabung und zu persönlicher Herabwürdigung führte. Martial erinnert nicht bloß wiederholt seine Leser im allgemeinen und seine Gönner insbesondere, daß ein Dichter vor allen Dingen Geld brauche[1]), er bettelt auch fortwährend, selbst um eine Toga, einen Mantel und dergl.[2]). Er schreibt einmal an Regulus, es fehle ihm so sehr an Geld, daß er genötigt sei, dessen Geschenke zu verkaufen; ob Regulus etwas kaufen wolle[3]). Ja er hat es auch mit zynischer Offenheit ausgesprochen, daß seine Poesie jedem zur Verfügung stand, der sie bezahlen wollte: „Einer, den ich in meinem Gedichte gelobt habe, tut so, als ob er mir nichts schuldig sei: er hat mich hintergangen"[4]). Er läßt sich von dem Kaiser fragen, was es ihm denn genützt habe, daß er so vielen durch ehrende Erwähnung in seinen Epigrammen ewigen Ruhm verliehen, und antwortet: freilich nichts, aber es mache ihm doch Vergnügen[5]). Vermutlich dachten eben nicht alle so wie der jüngere Plinius, der (wie bemerkt) für ein lobendes Gedicht Martials glaubte sich durch Übersendung eines Reisegelds erkenntlich erweisen zu müssen: denn welche Gabe könne größer sein als die von dem Dichter empfangene, des Ruhms, „des Preises, der Unsterblichkeit?"[6]) Doch ein großer Teil der von Martial Gepriesenen hat sicherlich für die erwiesene Ehre bezahlt, wenn auch nicht immer so viel, als er erwartete.

Die Poesie als Mittel der geselligen Unterhaltung.

Ganz hauptsächlich verwertete er sein Talent aber, wozu es sich am besten eignete, zu geistreicher und witziger Unterhaltung geselliger Kreise, und hier würdigte er es zum Teil kaum weniger herab als durch seine kriechendsten Schmeicheleien. Es war ihm freilich nicht übelzunehmen, daß er auf Bestellung oder auf gegebene Themata Gedichte lieferte, so viel man wollte[7]); wie denn namentlich seine Xenien allem Anschein nach ursprünglich gemacht sind, um als Etiketten für Saturnaliengeschenke in reichen Häusern zu dienen. Aber da den lustigen Gästen bei den Trinkgelagen der Saturnalien[8]) und den

1) Martial. I 107. V 16. VIII 56. 73. XI 108. 2) Id. VI 82. VII 36; vgl. VIII 28. IX 49. X 73. 3) Id. VII 16. 4) Id. V 36. 5) Id. V 15. 6) Plin. Epp. III 21. 7) Martial. XI 42. 8) Id. V 16:

Seria cum possim, quod delectantia malo
Scribere, tu causa es, lector amice, mihi etc.

— —

At nunc conviva est commissatorque libellus etc.

Vgl. II 1, 9. 6, 8.

meisten Lesern überhaupt nichts so sehr mundete als Obszönitäten, so richtete sich Martial auch in dieser Beziehung nach dem Geschmacke seines Publikums. Die Anstandsbegriffe jener Zeit gestatteten allerdings dem Dichter jede Obszönität in eleganter Form: es ist eben die unverhältnismäßig große Menge von schmutzigen Gedichten, welche zeigt, wie sehr Martial bereit war, sich auch den gemeinsten Neigungen der Masse dienstbar zu machen, und seine Beschönigungen lassen erkennen, daß auch er sich bewußt war, die Grenze des Erlaubten überschritten zu haben.

Würdigere Haltung des Statius. Die höhere Gelegenheitspoesie —

Martial erinnert mit seiner lustigen Saturnalienpoesie trotz seines glänzenden Talents etwas an jene Vaganten der alten Zeit, die sich bei Gastmählern einzustellen pflegten und gern gesehen, aber gering geachtet waren. Den Dichter Statius bewahrte vor ähnlicher Erniedrigung die Natur seiner auf das Pathetische und Feierliche gerichteten Begabung; aber er hatte auch mehr Gefühl der eigenen Würde und einen höheren Begriff von der Poesie. Die Sammlung seiner kleineren Gedichte macht uns mit der höheren Gelegenheitspoesie jener Zeit und ihren gewöhnlichen Gegenständen und Veranlassungen bekannt. Von den drei Hauptgattungen der Gedichte bei Hochzeiten, Geburten und Todesfällen war es die letzte, in der Statius seine besondere Stärke hatte; die vier „Trostgedichte" seiner Sammlung sind aus der großen Anzahl der überhaupt von ihm verfaßten gewählt. Er nennt sich „den milden Tröster der Trauernden, der so oft den Schmerz der offenen Wunden von Vätern und Müttern gelindert, liebenden Söhnen am Grabe der Väter Trost gespendet, der so viele Tränen getrocknet habe, dessen Stimme um trauervolle Grabhügel von den abscheidenden Geistern vernommen worden sei"[1]): offenbar hatte er also solche Gedichte in Menge geliefert. Übrigens bestellten reiche Leute auch für die Leichenfeiern von Lieblingssklaven und -freigelassenen, selbst von Lieblingstieren Klage- und Trostgedichte; Statius hat zwei auf den Tod eines grünen sprechenden Papageien des Atedius Melior und eines in der Arena von einem anderen wilden Tiere zerrissenen zahmen Löwen des Kaisers in seine Sammlung aufgenommen[2]). Überhaupt wurde offenbar in vornehmen Häusern in der Regel jedes frohe oder traurige

1) Stat. Silv. II 1, 30 sq. V 5, 38. Hochzeitsgedicht (für Stella) I 2 = Mart. VI 21. Auf Geburten von Söhnen: IV 7 u. 8 (für Maximus Junius und Julius Menecrates). Consolationes: II 1 (Glaucias Atedii Melioris = Mart. VI 28 sq.); III 3 (Lacrimae Claudii Etrusci = Mart. VII 40); II 6 (Cons. ad Flavium Ursum de amissione pueri delicati); V 1 (Abascanti in Priscillam pietas). 2) Stat. Silv. II 4 u. 5.

Ereignis von den Hauspoeten und dichterischen Klienten besungen. Die Gedichte des Statius auf die Genesung des Rutilius Gallicus von schwerer Krankheit, auf das siebzehnte Konsulat Domitians, auf die Abreise des Mäcius Celer in seine Garnison in Syrien[1]) geben nur einige Beispiele der unzähligen Veranlassungen zu Gelegenheitsgedichten. Ganz besonders aber wurden Poeten zur Verherrlichung von Festen[2]), großen Bauten[3]), Kunstunternehmungen in Anspruch genommen. Statius erhielt nach dem Tage der Aufstellung der kolossalen Reiterstatue Domitians auf dem Forum den Befehl, dem Kaiser sein Gedicht darauf zu überreichen[4]).

auch ein Surrogat der Journalistik.

In solchen für weitere Kreise bestimmten Anpreisungen vertrat die Gelegenheitspoesie die Stelle der fehlenden Journalistik[5]); reiche Leute bedienten sich ihrer gern, um rühmende Beschreibungen ihrer schönen Villen und Gärten, ihrer Bäder, ihrer Prachtbauten, Kunstsammlungen und Kostbarkeiten in die Öffentlichkeit gelangen zu lassen[6]), und es fehlte wahrscheinlich nie an Dichtern, die gern bereit waren, ihren Wünschen zuvorzukommen. „Du lobst, Sabellus", sagt Martial, „das Bad des Ponticus, der so gute Mahlzeiten gibt, in einem Gedicht von dreihundert Versen: du willst nicht baden, sondern speisen"[7]). Aber auch ohne besondere Veranlassung von einem berühmten Dichter angesungen zu werden, war natürlich den meisten sehr erwünscht und ist auch auf direkte Aufforderung geschehen[8]).

Massenhaftigkeit der Gelegenheitsgedichte.

Je größer und vornehmer ein Haus war, desto zahlreicher werden in der Regel auch die Dichter gewesen sein, die sich beeiferten, allen bedeutenden Erlebnissen seiner Mitglieder, traurigen wie freudigen, die Weihe der Poesie zu geben. Octavia verschloß in ihrer leidenschaftlichen Trauer um ihren Sohn Marcellus ihr Ohr „den zur Verherrlichung seines Andenkens verfaßten Gedichten"[9]). Bei einem Vermählungsfeste im Hause des Kaisers Gallienus trugen alle griechischen

1) Stat. Silv. I 4. IV 11. III 2. 2) Id. ib. I 6 (Kalendae Decembres). 3) Id. ib. IV 3 (Via Domitiana). 4) Id. ib. I 1 u. I praef. 5) So auch Renan L'antichrist p. 131, 2: Les epigrammes de Martial — représentent en beaucoup d'égards les petits journaux du temps. 6) Stat. Silv. I 3 (Villa Tiburtina Manilii Vopisci); I 5 (Balneum Claudii Etrusci = Mart. VI 42); II 2 (Villa Surrentina Pollii Felicis); II 3 (Arbor Atedii Melioris); III 1 (Hercules Surrentinus Pollii Felicis); IV 6 (Hercules Epitrapezios Novii Vindicis = Mart. IX 43 sq.). 7) Mart. IX 19.
8) Stat. Silv. IV 4 (Epistula ad Vitor. Marcellum); IV 5 (Carmen lyr. ad Septimium Severum); V 2 (Protrepticon ad Crispinum). Martial. IV 31:

Quod cupis in nostris dicique legique libellis
Et nonnullus honos creditur iste tibi etc.

9) Seneca Cons. ad Marciam 2, 5.

und lateinischen Dichter viele Tage hindurch Hochzeitsgedichte vor: aber „unter hundert Dichtern" gewann der Kaiser mit wenigen Versen den Preis[1]). Selbstverständlich ist die Zahl 100 hier nicht buchstäblich zu nehmen; liefen doch nach der Geburt des Königs von Rom in weniger als 8 Tagen über 2000 Oden, Hymnen und sonstige poetische Huldigungen in den Tuilerien ein, die von Napoleon mit 100 000 Francs honoriert wurden[2]). Wenn nun auch die Beteiligung der Dichter an der Verherrlichung von Festen im Kaiserhause natürlich am größten war, so scheint sie doch überhaupt in den vornehmen Häusern Roms groß gewesen zu sein, und man erfreute sich wohl nach römischem Geschmack auch hierbei an der Masse der dargebrachten Kunstleistungen. Bei dem Hochzeitsfest des Stella und der Violentilla fordert Statius die ganze „Schar" der Poeten auf, in verschiedenen Weisen des Gesangs zu wetteifern, wie ein jeder der Lyra mächtig sei, vor allem aber die Elegiendichter, die Sänger der Liebe[3]). Von der gewiß nicht kleinen Zahl von Gedichten, mit denen die damaligen Poeten Roms dieser Aufforderung entsprechend die Hochzeit ihres vornehmen Kollegen in allen Tönen besangen, ist uns (außer dem des Statius) nur das des Martial erhalten.

Gelegenheitsgedichte des Martial und Statius bei denselben Veranlassungen.

Wie hier haben aber auch sonst bei den verschiedensten Veranlassungen beide Dichter für dieselben gemeinsamen Gönner und Freunde Gedichte über dieselben Themata geliefert. Beide haben den Tod des Lieblingsfreigelassenen des Atedius Melior und des alten Vaters des Claudius Etruscus beweint, beide das von dem letzteren erbaute kostbare Bad und die kleine Lysippische Bronzestatue des Novius Vindex gerühmt, beide der Witwe Lucans Gedichte zur Feier seines Geburtstags überreicht; und als der Eunuch und Mundschenk Domitians Flavius Earinus sein abgeschnittenes Haar in einem mit Edelsteinen besetzten Behältnisse nebst seinem Spiegel an den Tempel des Äsculap zu Pergamus sandte, verfaßte Statius auf seinen Wunsch über dies Ereignis ein längeres, Martial dagegen fünf kleine Gedichte[4]). Wenn

1) H. A. Vit. Gallieni c. 11. 2) Mém. sur Napoléon et Marie-Louise. Par la générale Durand 1886. Deutsch von Ebeling 1887 S. 58f. 3) Stat. S. I 2, 248 sqq. Bei Lucian. Lapithae 21 schickt ein Stoiker, der am Erscheinen beim Hochzeitsmahl verhindert ist, eine Schrift mit der Bitte, sie vorzulesen. *Φιλ. Ἧκον, ὦ Λυκῖνε, τῆς νύμφης ἐγκώμιον ἢ ἐπιθαλάμιον, οἷα πολλὰ ποιοῦσιν; Λυκ. ἀμέλει καὶ ἡμεῖς τοιοῦτον ᾠήθημεν.* Nachher liest ein anwesender Grammatiker ein lächerliches elegisches Hochzeitsgedicht vor.

4) Genethliacon Lucani Stat. Silv. II 7 = Martial. VII 21—23.
Capilli Flavii Earini „ „ III 4 = „ IV 11—13. 16. 36.
Die übrigen parallelen Gedichte beider s. oben S. 75, 1 u. 76, 6.

wir nun die beiden einzigen Dichter jener Zeit, deren Gelegenheitsgedichte wir kennen, so oft und geflissentlich dieselben Gegenstände behandeln sehen, dürfen wir wohl annehmen, daß außergewöhnliche Veranlassungen in der Regel auch eine Menge von Poeten begeisterten, und daß es dann kleine und große Gedichte in allen Versmaßen regnete.

Mißverhältnis zwischen Martial und Statius.

Obwohl nun Statius und Martial so vielfach in denselben Häusern aus und ein gingen, und jeder oft genug Zeuge des Beifalls gewesen sein muß, den der andere erntete, erwähnt doch keiner jemals den anderen, während beide sonst zahlreichen dichterischen Kollegen das reichste Lob spenden. Offenbar liebten sie einander nicht, was bei dem tiefen, innerlichen Gegensatz ihrer Naturen auch kaum sein konnte: selbst wenn der alternde spanische Dichter bei dem neuen Ruhme des Neapolitaners, der den seinen zu verdunkeln drohte, sich jeder mißmutigen und eifersüchtigen Regung hätte erwehren können. Er hat sich aber wiederholt wegwerfend über große mythologische Epopöen geäußert, wenn er auch die Thebaide des Statius nie genannt hat. Sie würden freilich allgemein gepriesen und bewundert, aber seine Epigramme würden gelesen. Dort seien nur ungeheuerliche Ausgeburten der Phantasie zu finden, er greife ins volle Menschenleben, ihn müsse lesen, wer sich selbst, wer seine Zeit verstehen wolle. Wer Epigramme für Tändeleien halte, verkenne ihr Wesen: in Wahrheit tändle der Dichter, der Fabeln und Sagen behandle. Die Figuren der Epopöen seien Riesen, aber tönerne; er schaffe kleine Figuren, aber sie seien lebendig. Von seinen kleinen Büchern sei Schwulst und Bombast fern, und seine Muse stolziere nicht in einem verrückten, aufgebauschten Schleppkleide. Möchten denn immerhin jene ernsten, überstrengen Leute, welche die Mitternacht noch bei der Lampe findet, die hochtragischen erhabenen Gegenstände der griechischen Mythologie behandeln; er wolle echt römische Gedichte mit Witz würzen und sei zufrieden, gleichsam eine bescheidene Hirtenflöte zu spielen, wenn ihr Ton die Trompetenstöße so mancher übertreffe[1]). Gegenüber diesen

1) Martial. IV 49 (wo aber, wie auch V 53, auch Tragödien gemeint sein können). VIII 3. IX 50. X 4. Vgl. auch XIV 1. Die Epigramme fallen in die Zeit von 88 bis 97. Die Thebais, an der Statius 12 Jahre arbeitete, war im Jahre 89/90 noch unvollendet (S. I 5, 8), doch 92/93 schon herausgegeben (S. I praef.), was Kerckhoff Duae quaest. Papinianae Berol. 1884 p. 25—27 mit Unrecht bestreitet. In der im Sommer 95 geschriebenen Stelle IV 4, 87 sqq. gibt Statius dem Vitorius Marcellus Nachricht von der begonnenen Achilleis; was die Thebais betreffe, so sei sie bereits im Hafen und habe ein Dankopfer dargebracht, ohne Zweifel für die günstige Aufnahme, die sie beim Publikum gefunden; nicht von ihrer Vollendung ist also hier

Äußerungen aber, die in denselben Jahren getan wurden, in denen Statius vor großen Kreisen die letzten Gesänge seiner Thebaide und die ersten der Achilleis unter rauschendem Beifalle vorlas, hat der letztere sich zu keinem mißfälligen Urteil über Epigramme herbeigelassen. Von seinen eigenen „in der Art von Epigrammen" verfaßten kleinen Gedichten spricht er als von unbedeutenden, gelegentlich hingeworfenen Bagatellen; man hatte getadelt, daß er dergleichen herausgegeben, aber er war der Meinung, daß auch der Scherz seine Berechtigung habe. Am Schlusse seiner Thebaide klagt er über die Nebelwolken, die der Neid auftürmt, um ihren Glanz zu verdunkeln[1]).

Neid und Eifersucht der Dichter gegeneinander.

In jener Zeit wurde Neid und Eifersucht der Dichter gegeneinander nicht bloß wie zu allen Zeiten durch ihre leicht gereizte Eitelkeit, ihre Selbstüberschätzung und Ruhmsucht hervorgerufen: auch ihre Klientenstellung, ihre wetteifernden und sich notwendig oft kreuzenden Bemühungen um die Gunst und den Beifall der Großen, von denen ihre Existenz abhing, waren nur zu sehr geeignet, die häßlichen Leidenschaften unedler Naturen aufzuregen, und haben gewiß oft genug zu Hetzereien, Verfolgungen und Verleumdungen, zu Intrigen und Kabalen aller Art geführt. Martial hatte von Feinden, Neidern und mißgünstigen Kritikern verschiedener Art zu leiden. Die Kritik, die in den literarischen Kreisen Roms geübt wurde, war überhaupt nichts weniger als wohlwollend[2]), manche (Neider, wie Martial sagt) tadelten noch die Unanständigkeit seiner Epigramme[3]); größer war vermutlich, wie zu allen Zeiten, die Zahl derer, die lebende Dichter überhaupt nicht anerkannten und nur die älteren lobten[4]). Im allgemeinen sah Martial den Tadel der Dichter als einen Beweis mehr für die Allgemeinheit des Beifalls an, den er fand[5]), und wollte mit Recht lieber, daß seine Gerichte den Gästen, als daß sie den Köchen gefielen[6]). Unter denen, die „vor Neid bersten wollten", daß ihn ganz Rom las, daß man sich ihn mit Fingern zeigte, daß er bei vielen ein gern gesehener Gast,

---

die Rede, sondern von ihrem Erfolge. Vgl. Nohl Quaest. Statianae p. 23 sq. und den Anhang 2. Eine Rektifikation des Martial bei Statius s. Teil III S. 98, 6. In den übrigen v. E. Wagner De Martiale poett. Aug. aetat. imitatore (Regim. 1880) p. 38, 1 und H. Nohl in der Anzeige dieser Schrift (Philol. Rundschau I Nr. 20 S. 632 f.) angeführten Parallelstellen beider Dichter beruht die Übereinstimmung auf der Unvermeidlichkeit gewisser poetischer Ausdrücke, Wendungen und Reminiszenzen, während die Abweichungen (Martial. I 41, 4 = Stat. I 6, 73; Mart. IV 75 = Stat. II 2, 145) eher die Absicht verraten, den Ausdruck des anderen zu vermeiden oder zu überbieten. 1) Stat. Silv. praef. II u. IV. Theb. XII 819. 2) Martial. I 3. 3) Id. XI 20. 4) Id. VIII 69 (an Regulus, der vermutlich dieselbe Klage führte). V 10. 5) Id. XI 24. 6) Id. IX 81.

daß er zu einiger Wohlhabenheit gelangt war[1]), befand sich auch ein jüdischer Dichter, der überall seine Gedichte tadelte und sie nichtsdestoweniger plünderte[2]). Aber daß dieser und andere Plagiatoren seine Verse für die ihrigen ausgaben und vorlasen, machte Martial wenig Sorge, besonders da der Abstand des Seinigen von dem Fremden so groß war, daß man den Diebstahl sofort bemerken mußte[3]). Viel schlimmer, und nicht bloß für seinen Dichterruhm, sondern für seine ganze Stellung, war, worüber er wiederholt klagt, daß anonyme Dichter aus sicherer Verborgenheit unter seinem Namen giftige Schmähungen und pöbelhafte Verunglimpfungen gegen edle Männer und Frauen verbreiteten[4]). Diese Perfidie konnte ihm um so eher in der Meinung seiner Gönner schaden, als er ohnedies fortwährend besorgen mußte, daß Personen, an deren Gunst ihm gelegen war, den Spott seiner Epigramme auf sich bezogen; daher seine wiederholten Beteuerungen, daß er nie eine bestimmte Person im Auge habe[5]).

Außer solchen und ähnlichen Einblicken, die uns Martials Gedichte in das Treiben der Kreise gestatten, welche sich in dem „Versammlungsort der Dichter" (schola poetarum)[6]) oder in der Säulenhalle des Quirinustempels[7]) zusammenfanden, geben sie noch manche andere Belehrungen über die damaligen literarischen Interessen und Bestrebungen. Durch sie, durch die gleichzeitigen Gedichte des Statius (90—96) und die sich an beide unmittelbar anschließenden Briefe des jüngeren Plinius (97—108/109) kennen wir namentlich das Verhältnis der gebildeten Gesellschaft zur Poesie in der Zeit Domitians, Nervas und zum Teil der früheren Trajans genauer als in irgend einer anderen Periode. Doch die Erscheinungen, die hierbei wie überhaupt auf literarischem Gebiet als charakteristisch hervortreten, sind nicht etwa dieser Periode besonders eigentümlich, sondern dürfen im wesentlichen für die ganze Zeit von August bis Hadrian vorausgesetzt werden. Auch hier bestätigt sich die Wahrnehmung, daß der Poesie eine höhere Wichtigkeit, ein größerer Einfluß auf die Gesamtbildung zugestanden wurde, als gegenwärtig.

Überproduktion in der poetischen Literatur.

Zunächst erhält man den Eindruck einer übermäßigen Emsigkeit und Produktivität auf dem ganzen Gebiet der poetischen Literatur, dessen sämtliche Felder von Dichtern und Dilettanten wetteifernd

1) Martial. IX 97. VIII 6. VI 61. 2) Id. XI 94. 3) Id. I 29. 38. 52. 53. 66. 72. Vgl. XII 63. 4) Id. VII 12. 72. X 3. 5. 33. 5) Vgl. auch I praef. 6) Id. III 20. IV 61. 7) Id. XI 1.

angebaut wurden; wie ja auch Juvenal in seinem Verzweiflungsausbruch über die unaufhörlichen Rezitationen Gedichte der verschiedensten Art nennt, die man täglich anhören müsse: der eine liest eine Theseide, der andere römische Lustspiele, der dritte Elegien vor, eine Tragödie Telephus, ein endloser Orest nehmen den ganzen Tag in Anspruch, unaufhörlich hallen die Säulen und Platanen eines von den Vorlesern benutzten Peristyls wider von den Schilderungen der Centaurenkämpfe, des Totengerichts, der Erbeutung des goldenen Vließes[1]). Manche versuchten sich in mehreren Gattungen zugleich. Ein Varro z. B. war nach Martial als Tragiker und Mimendichter, als Lyriker und Elegiker gleich ausgezeichnet[2]), nicht minder vielseitig scheint der Gaditaner Canius Rufus gewesen zu sein[3]). Manilius Vospicus schrieb lyrische und epische Gedichte, Satiren und Episteln[4]), Pollius Felix Hexameter, Epoden oder Distichen und Jamben[5]). Außer den gangbarsten Gattungen werden auch seltenere und ungewöhnlichere, wie die Aristophanische Komödie, der Mimiambus, erwähnt[6]); viele dichteten griechisch[7]). Daß wir übrigens aus Martial, Statius und Plinius doch nur einen kleinen Teil der damaligen Dichter kennen lernen, ist selbstverständlich; nach Quintilians Äußerungen scheint die Zahl der namhaften Satiriker und lyrischen Dichter nicht klein gewesen zu sein[8]).

Von allen Gattungen aber dürfte die epische diejenige gewesen sein, der sich die meisten zuwandten, besonders das mythologische Epos: wie auch aus jener Zeit hauptsächlich große Epopöen sich erhalten haben, die außer dem punischen Kriege des Silius sämtlich zur letzteren Art gehören, die Argonautica des Valerius Flaccus, die Thebaide und Achilleide des Statius. Auch nach Juvenals Äußerungen über die Rezitationen darf man ein Vorwiegen des Epos annehmen. Seine

Vorwiegen des (mythologischen) Epos.

---

1) Juv. 1, 1 sqq. 2) Martial. V 30. 3) Id. III 20, 5:

An aemulatur improbi iocos Phaedri?
Lascivus elegis an severus herois?
An in cothurnis horridus Sophocleis?

Vgl. über ihn I 61. III 64. 4) Stat. Silv. I 3, 100 sqq. 5) Id. ib. II 2, 144 sqq. 6) Plin. Epp. VI 21 (Vergilius Romanus). 7) So Brutianus Martial. IV 23 (Epigramme). Arrius Antoninus Plin. Epp. IV 3 (desgleichen). Vestricius Spurinna (Lyrisches). VIII 4 Caninius Rufus (Epos über den dacischen Krieg). 8) Quintilian. X 1, 94: Sunt et clari hodie, et qui olim nominabuntur. 96: (Caesium Bassum) longe praecedunt ingenia viventium. 98 (Tragödiendichter): eorum, quos viderim, longe princeps (Pomponius Bassus). Lyriker außer den Genannten auch Septimius Severus Stat. Silv. IV 5, 60 und Passennus Paullus Plin. Epp. IX 22, 2. Von Satirendichtern wird nur noch Turnus genannt.

Gegenstände waren die unverfänglichsten: der Dichter, der Aeneas mit Turnus kämpfen ließ, war sicher, nirgends Anstoß zu geben, und über einen verwundeten Achill oder einen ertrinkenden Hylas konnte sich niemand beschweren[1]). Dazu kam die Autorität Virgils, dessen maßgebende Form man hier am leichtesten reproduzieren zu können meinte. Sodann leitete auch die Schule notwendig die dichterischen Bestrebungen auf das Gebiet der griechischen Sage hin. Auch schien die Fülle des in ihr enthaltenen poetischen Stoffs vermutlich die Behandlung, für die man überdies (auch außer Virgil) die zahlreichsten, besonders alexandrinische Muster hatte, zu erleichtern und den Mangel an Erfindung und Gestaltungskraft zu ersetzen. Dann bot diese Gattung den weitesten Spielraum zur Entwicklung aller Vorzüge, die auch ein minder begabter Dilettant sich aneignen konnte, wie Schönheit der Sprache und Tadellosigkeit des Versbaus, rhetorisches Pathos, vor allem lebhafte Schilderung. Schon Horaz spricht von Naturschilderungen, die als „Purpurlappen" angewendet würden, um manche Blößen in großen Gedichten zu verdecken: „ein Hain und Altar der Diana, der schlängelnde Lauf einer Quelle durch lachende Gefilde, der Rheinstrom, der Regenbogen"[2]); Seneca nennt als derartige Gemeinplätze der Dichter den Ätna und die Sonnenauf- und -untergänge[3]). Juvenal sagt, niemandem sei sein eigenes Haus so bekannt als ihm die Höhle des Vulkan und der Hain des Mars[4]). Der Dichter des Ätna erklärt, er wolle einen ungewohnten Weg betreten, denn die alten Sagen seien schon zu oft behandelt. Jedermann kenne das goldene Zeitalter besser als seine eigene Welt. Wer habe nicht den Argonautenzug, den trojanischen Krieg, das Schicksal der Niobe, des Atridenhauses, die Abenteuer des Kadmos, die verlassene Ariadne besungen?[5]) In ähnlicher Weise kündigt Nemesianus zu Ende des 3. Jahrhunderts im Eingange seines Gedichts über die Jagd an, nicht „auf dem bekannten Pfade" wandeln zu wollen. Er zählt eine lange Reihe von mythologischen Gegenständen auf: „dies alles hat schon eine Menge großer Dichter vorausgenommen, und die alten Sagen der Vorzeit sind schon allbekannt"[6]). Übrigens ist zu glauben, daß nicht bloß Virgils Aeneide, sondern auch seine Idyllen und sein Landbau zahlreiche Nachahmungen hervorriefen. Columella machte den Gartenbau nur deshalb zum

Einfluß Virgils.

1) Juv. 1, 162—164. 2) Horat. A. P. 15. 3) Seneca Apocol. c. 2 mit Büchelers Anmerkung. 4) Juv. 1, 7 sqq. 5) Lucil. Aetna 8 sqq. 6) Nemesian. Cyneg. 12—47. Die Taten des Herkules besang oder wollte besingen Novius Vindex Stat. Silv. IV 6, 100 sqq.

Gegenstande eines Gedichts, weil „der göttliche Maro", „der am höchsten zu verehrende Dichter", seine Nachfolger zur poetischen Behandlung dieses Teils der Landwirtschaft ausdrücklich aufgefordert hatte[1]). Martials Freund, Julius Cerealis, hatte außer einer „Gigantenschlacht" auch ländliche Gedichte verfaßt, „die dem ewigen Virgil nahe kamen"[2]). Auch die von dem Gegenkaiser Severs, Clodius Albinus, verfaßten Georgica waren wohl ein Gedicht[3]).

Poetische Tändeleien.

Doch die Mehrzahl der Gebildeten, welche die Poesie nicht zu ihrem Berufe machten, sondern nur, wie Atticus, den Reiz nicht entbehren wollten, den sie dem Leben verleiht[4]), die ihre poetischen Beschäftigungen zur Erholung, Zerstreuung und Unterhaltung oder zur Übung trieben, hatte natürlich zu langatmigen epischen Dichtungen in der Regel keine Zeit. Der jüngere Plinius empfiehlt einem Freunde, der sich zum Redner ausbildete, zuweilen auch etwas Historisches oder einen Brief zu schreiben. „Man darf sich auch manchmal an einem Gedichte erholen, nicht an einem zusammenhängenden, langen, fortlaufenden (denn dies kann nur bei ganz freier Zeit ausgeführt werden), sondern an den geistreichen Kleinigkeiten, die für Beschäftigung und Arbeit jeder Art eine passende Abwechslung bieten. Man nennt sie Tändeleien; aber diese Tändeleien erzielen zuweilen größeren Ruhm als der Ernst. Daher haben die größten Redner, ja die größten Männer sich in dieser Weise teils geübt, teils ergötzt, oder vielmehr beides zugleich. Denn es ist erstaunlich, wie bei diesen Kleinigkeiten der Geist sich zugleich spannt und doch auch erfrischt, denn hier ist Raum für den Ausdruck von Liebe, Haß, Zorn, Witz, Mitleid, kurz allem, was im Leben und auch auf dem Forum und vor Gericht vorkommt. Sie bieten auch denselben Vorteil wie andere Gedichte, daß man sich um so mehr an der Prosa erfreut, sobald man von dem Zwange des Versmaßes entbunden ist, und sie lieber schreibt, nachdem der Vergleich gezeigt hat, daß sie leichter ist"[5]).

Die Poesie großenteils Reproduktion.

Auch abgesehen von diesen poetischen Exerzitien bestand die Dilettantenpoesie, und selbst die der eigentlichen Dichter, ohne Zweifel zum großen, wenn nicht zum größten Teil in Reproduktionen der klassischen römischen oder griechischen Muster und war im letzteren Falle wohl sehr oft nur mehr oder minder freie Übersetzung. Und diese Reproduktion war keineswegs eine unbewußte. Während gegenwärtig

1) Teuffel RLG.[4] 293, 5. 2) Martial. XI 52, 7. 3) H. A. Clod. Albin. c. 11. 4) Cornel. Nepos Atticus 18, 5: attigit quoque poeticam: credimus ne expers esset eius suavitatis. 5) Plin. Epp. VIII 9, 8—15.

auch die poetischen Dilettanten nach dem Schein der Originalität um so mehr streben, je weniger sie einer wirklichen fähig sind, lag dies Streben den römischen Dichtern der späteren Zeit um so ferner, als es ja das Ziel ihrer größten Vorgänger von jeher gewesen war, die Blüten der griechischen Poesie auf den heimischen Boden zu verpflanzen. Und war in der ganzen antiken Kunst auf allen Gebieten die Ehrfurcht vor der Tradition groß, so daß die einmal gefundenen und als mustergültig anerkannten Formen gleichsam die Kraft von bindenden Gesetzen hatten, gegen die kein Künstler sich aufzulehnen wagte, die jede Willkür ausschlossen; galt Nachahmung, Kopie und Reproduktion als berechtigt und zulässig, und Fleiß und Studium bis zu einem gewissen Grade als ausreichender Ersatz für mangelnde Ursprünglichkeit: so gilt dies alles ganz besonders von der römischen Poesie der ganzen nachaugusteischen Zeit, für welche nichts so charakteristisch ist als die beispiellose Häufigkeit der Nachahmungen und Wiederholungen, der Anklänge und Reminiszenzen jeder Art[1]). Gab es doch sogar „Ovidische" und „Virgilische Dichter"[2]), d. h. wie es scheint solche, die ihre Gedichte nur in Wendungen, Phrasen und Versen Ovids und Virgils verfaßten.

Nachahmung des Virgil —

Der unermeßliche Einfluß des letzteren auf die spätere Poesie, vor allem aber auf das Epos ist bereits hervorgehoben worden. Wie Ennius und Virgil Homer nachgestrebt hatten, so dichteten die späteren Epiker unter dem Banne des Zaubers, den Virgil auf ihre ganze Zeit übte. Silius Italicus verehrte sein Bild vor denen aller anderen großen Männer, feierte seinen Geburtstag gewissenhafter als den eigenen, betrat sein Grabmal zu Neapel wie einen Tempel[3]). Statius, der am Schlusse seiner Thebaide für sie die Unsterblichkeit erfleht, fügt hinzu, sie möge sich begnügen, der göttlichen Aeneide von fern zu folgen und ihre Fußspuren mit heiliger Scheu zu verehren[4]). Und auch auf anderen Gebieten gereichte es den Dichtern zum höchsten Lobe, ein großes Vorbild mit Glück nachgeahmt zu haben. Passennus Paullus, ein Freund des jüngeren Plinius, eiferte überhaupt den Alten nach, kopierte, reproduzierte sie, vor allen Properz, aus dessen Familie er stammte und dem er gerade in der Gattung am nächsten kam, in welcher Properz sich besonders auszeichnete; seine Elegien waren ein „ganz im Hause des Properz geschriebenes Buch". Später wandte

1) A. Zingerle Zu späteren lateinischen Dichtern S. 100 ff. 2) Wilmanns Ex. Inscr. 2480. 2481. 3) Plin. Epp. III 7. 4) Stat. Theb. XII 816 sqq.

er sich zur Lyrik, indem er den Horaz mit derselben Treue wiedergab[1]).

Für die große Zahl derer, die ihre dichterische Lust an Kleinig- und Catull.
keiten, Epigrammen, poetischen Tändeleien aller Art büßten[2]), war offenbar Catull das auch damals wie ja schon in der Augusteischen Zeit am allgemeinsten kopierte Vorbild; selbst die Epigramme eines Dichters wie Martial, der doch zu den originellsten der späteren gehörte, sind von Reminiszenzen an ihn voll: er sende seine kleinen Gedichte an Silius, sagt er, wie vielleicht auch der zärtliche Catull gewagt habe, dem großen Virgil die Klage über den toten Sperling zu senden[3]). Dieses letztere Gedicht Catulls ist für alle ähnlichen Gegenstände das unvermeidliche Muster gewesen und allem Anschein nach unendlich oft nachgeahmt worden[4]). Stella, so schmeichelt Martial, habe in seiner „Taube" Catull um so viel übertroffen, wie die Taube größer sei als der Sperling[5]). Der Spanier Unicus, ein Verwandter Martials, schrieb Liebesgedichte wie die Catulls an Lesbia oder Ovids an Corinna[6]). Der Freund des Plinius, Pompejus Saturninus, der als Redner und Geschichtschreiber ausgezeichnet war, machte nebenbei auch Verse „wie Catullus oder Calvus, voll Anmut, Süßigkeit, Bitterkeit, Leidenschaft; unter das Zärtliche und Spielende mischte er etwas Strenges ein: auch dies wie Catullus oder Calvus"[7]). Es würde also höchst unbillig sein, ihn weniger zu bewundern, weil er noch lebe. Einen anderen Freund, Sentius Augurinus, hörte Plinius mit dem größten Vergnügen, ja mit Bewunderung drei Tage hintereinander seine kleinen Gedichte vorlesen; alles war darin fein, vieles erhaben, vieles anmutig, vieles zart, vieles voll Süßigkeit, vieles voll Galle: in mehreren Jahren, meinte Plinius, sei in dieser Gattung nichts Vollendeteres geschrieben worden, falls ihn nicht das Lob parteiisch mache, das der Dichter ihm selbst gespendet habe. Denn er hatte gesagt, er singe in kurzen Versen, wie einst Catull und Calvus und die Alten. Aber wozu diese nennen?

---

1) Plin. Epp. IX 22; vgl. VI 15. 2) Plin. Epp. IV 14, 9: proinde sive epigrammata sive idyllia sive eclogas sive ut multi poematia — vocare malueris etc. Von dem allseitigen Dilettanten sagt Martial. II 7, 3: componis belle mimos, epigrammata belle. Epigrammendichter: Cosconius (ohne Obszönität) III 69. Cerrinius VIII 18. Arrius Antoninus Plin. Epp. IV 3. 18. V 15 (griechische Epigramme und Jamben). Poematia in der Art Catulls Sentius Augurinus Plin. IV 27. IX 8. Auch die Gedichte des Proculus (Plin. Epp. III 15) und Faustinus (Martial. I 25) gehörten zu den kleineren Gattungen (libelli). 3) Martial. IV 14. Vgl. die Einl. z. meiner Ausgabe. 4) Id. I 109. Hermes I 68. Catullisch auch CIL XIV 3565.
5) Martial. I 7. 6) Id. XII 44. 7) Plin. Epp. I 16.

Plinius, der ja auch Verschen machte, gelte ihm allein soviel als alle Früheren[1]).

Poetischer Dilettantismus des jüngeren Plinius.

Das Beispiel des Plinius, der erst als Konsular und im Alter von mehr als vierzig Jahren „die Pfade Catulls zu wandeln" begann und die Entstehungsgeschichte dieses „verspäteten Liederfrühlings" mit größter Ausführlichkeit erzählt[2]), zeigt aufs deutlichste, wie damals jede lebhafte Teilnahme an der Literatur auch die nüchternsten und poesielosesten Naturen zur Poesie mit Notwendigkeit hinzog. In Versen hatte er sich schon früher mehrfach versucht, wie dies in einer Zeit, deren Bildung so sehr mit poetischen Elementen gesättigt war, bei seinem von jeher auf literarische Auszeichnung gerichteten Streben kaum anders sein konnte. „Du sagst", schreibt er an einen Freund, „du habest meine Hendekasyllaben gelesen, und fragst, wie ich dazu gekommen sei, dergleichen zu schreiben, da ich doch, wie du meinst, ein ernster und, wie ich selbst zugebe, gerade kein törichter Mann bin. Niemals (denn ich muß etwas weit ausholen) bin ich der Poesie fremd gewesen. Ich habe sogar im Alter von vierzehn Jahren ein griechisches Trauerspiel geschrieben. Wie war es? fragst du. Das weiß ich nicht, genug, es hieß Trauerspiel. Dann auf der Rückkehr aus dem Kriegsdienst, als ich auf der Insel Ikaria durch widrige Winde zurückgehalten wurde, schrieb ich lateinische Elegien auf jene See und die Insel selbst. Ich habe mich auch einmal in Hexametern versucht, in Hendekasyllaben jetzt zum erstenmal, deren Veranlassung und Ursprung folgender ist. Auf meiner Villa bei Laurentum ließ ich mir einmal das Buch des Asinius Gallus über die Vergleichung seines Vaters und des Cicero vorlesen; darin kam ein Epigramm des Cicero auf seinen Lieblingsfreigelassenen Tiro vor. Als ich mich darauf mittags zur Siesta zurückzog (denn es war im Sommer) und der Schlaf sich nicht einstellen wollte, fing ich an zu bedenken, daß die größten Redner diese literarische Tätigkeit zum Vergnügen geübt und sich zum Ruhm angerechnet haben. Ich sann nach, und zu meiner Überraschung gelang es mir, obwohl ich so lange außer Übung gewesen war, in äußerst kurzer Zeit beides, was mich zum Schreiben aufgeregt hatte, in Versen auszudrücken"[3]). Die Hexameter, in denen er auseinandersetzt, wie er sich durch Ciceros Beispiel veranlaßt fühle, sich in Gedichten ausgelassen und schalkhaft zu zeigen, sind durch und durch prosaisch und unbeholfen, die Hendekasyllaben werden vermutlich in noch ab-

1) Plin. Epp. IV 27. IX 8. 2) Mommsen, Hermes III 105 f. 3) Plin. Epp. VII 4.

schreckenderer Weise gezeigt haben, was entsteht, wenn „einen Pedanten es juckt, locker und lose zu sein". „Ich machte mich darauf", fährt er fort, „an elegische Gedichte; auch diese brachte ich nicht minder schnell zustande; durch meine Fertigkeit ließ ich mich verführen, noch andere hinzuzufügen, und als ich in die Stadt zurückkam, las ich sie meinen Bekannten vor und fand Beifall. Später versuchte ich verschiedene Versmaße, wenn ich gerade Zeit hatte, besonders auf der Reise. Zuletzt beschloß ich nach dem Beispiele so vieler, eine Sammlung von Hendekasyllaben besonders abzuschließen, und es tut mir nicht leid. Sie wird gelesen, abgeschrieben, auch gesungen und sogar von Griechen, die aus Liebe zu diesem Büchlein Latein gelernt haben, bald zur Zither, bald zur Lyra vorgetragen. Doch wozu diese Ruhmredigkeit? Freilich Dichtern ist etwas Schwärmerei gestattet, und doch rede ich ja nicht von meinem eigenen Urteile, sondern von dem anderer, das, sei es nun richtig oder unrichtig, mir angenehm ist. Ich kann nur wünschen, daß auch die Nachwelt ebenso urteilen oder ebenso irren möchte"[1]). Späterhin hat Plinius noch eine Sammlung kleiner Gedichte in verschiedenen Versmaßen, wenn nicht herausgegeben, so doch zur Herausgabe vorbereitet[2]). Die Vorlesung dauerte auf den Wunsch der Zuhörer zwei Tage, denn Plinius machte es nicht wie andere, die einen Teil überschlugen und dies den Hörern als eine Wohltat anrechneten; er las alles, denn es war sein Wunsch, alles zu verbessern, und wie konnte er dies, wenn er nur Ausgewähltes der Kritik seiner Freunde unterwarf?[3]) So schnell konnten damals Dilettanten, die der Wunsch einer geistreichen Unterhaltung in müßigen Stunden, Nachahmungstrieb, literarische Belesenheit, Versgewandtheit, das Beispiel anderer, das Streben nach allseitiger Vervollkommnung zu poetischen Versuchen geführt hatte, sich einbilden, Dichter zu sein, wenn sie so eitel wie Plinius und wie er vornehm oder reich waren: doch an Gunst und Nachsicht fehlte es überhaupt bei einer so allgemeinen Verbreitung des Dilettantismus nicht leicht.

Poetischer Dilettantismus in den höheren Ständen häufig, desgleichen im höheren Lebensalter.

Es war aber damals offenbar keine Ausnahme, daß Männer von Stande, in hoher Stellung, in geschäftsvollen Ämtern selbst noch im höheren Alter ihre Mußestunden der Poesie widmeten. Wenn Plinius den glänzenden Erfolg, den Calpurnius Piso mit seinen elegischen Gedichten über die Sternbilder gehabt habe, mit der Bemerkung berichtet, er erzähle es um so lieber, je schöner es bei einem jungen Manne,

1) Plin. ib. 2) Id. ib. VIII 21. 3) Mommsen a. a. O. S. 106, 3.

je seltener bei einem von Adel sei[1]): so ist dies so zu verstehen, daß freilich unter der Masse von Dichtern, die sich monatelang Tag für Tag hören ließen, verhältnismäßig wenige aus vornehmeren Familien gewesen sein, und besonders daß die Dilettanten der höheren Stände selten zu größeren poetischen Unternehmungen Zeit und Trieb gehabt haben werden. Von den Konsularen jener Zeit kennen wir als poetische Dilettanten, außer Plinius und Silius Italicus, Stertinius Avitus, Arruntius Stella und den hochbejahrten Arrius Antoninus; auch der 91/92 als Stadtpräfekt gestorbene Rutilius Gallicus war Dichter[2]). Vestricius Spurinna, der die höchsten Ämter (das Konsulat zwei- oder dreimal) verwaltet hatte und durch eine Ehrenstatue in Triumphaltracht (wahrscheinlich von Nerva) ausgezeichnet worden war, widmete im Alter von 77 Jahren (zwischen dem Spaziergange und dem Bade) täglich einige Zeit der Abfassung lyrischer Gedichte in griechischer und lateinischer Sprache, die nach Plinius vortrefflich waren[3]). Der Ritter Titinius Capito, der unter Domitian, Nerva, Trajan das höchst geschäftsvolle Amt eines kaiserlichen Sekretärs bekleidete, war nebenbei auch eine Hauptstütze der Literatur, Gönner und Beförderer aller Schriftsteller und Dichter, er gab sein Haus zu Vorlesungen her, er besuchte die Vorlesungen anderer, er las selbst und schrieb auch ausgezeichnete Gedichte auf große Männer[4]). Der Freigelassene Parthenius, Oberkämmerer Domitians und noch unter Nerva einflußreich, war nach Martial ein Geliebter des Apoll und der Musen; wer trank reichlicher aus ihrer Quelle als er? Leider hatte er zur Poesie zu wenig Zeit[5]). Daß der poetische Dilettantismus auch in den höheren Ständen der Städte Italiens verbreitet war, lassen die Beispiele des Puteolaners Pollius Felix, des Comensers Caninius Rufus voraussetzen[6]). Er gehörte damals nicht etwa zu den Symptomen eines geistigen Klärungsprozesses der unreifen Jugend, zu den Entwicklungskrankheiten: die Poesie begleitete einen sehr großen Teil der Gebildeten durch das Leben. Sie wurde nicht bloß geübt, um das geistige Leben zu veredeln und zu schmücken, sondern auch weil sie als wesentliches Bildungsmittel geschätzt war, und die Fähigkeit, die poetische Form zu handhaben, galt daher auch als Beweis einer höheren

1) Plin. Epp. V 17. 2) Stat. Silv. I 4, 29 sq. CIL IX 1571 sq. (Beneventi): M. Caecilio Novatiliano c. v. praetori et poetae inlustri allecto inter consulares etc. 3) Plin. Epp. III 1. Mommsen a. a. O. S. 39 f. 4) Plin. ib. I 17. VIII 12. Mommsen Ind. Plin. T. I 113, 4 u. 186 f. 5) Martial. XII 11. Vgl. T. I 117, 5. 6) Oben S. 81, 7.

Bildung. Sogar Menschen von der Klasse, die der Trimalchio des Petron repräsentiert, glaubten eigene Gedichte aufweisen zu müssen, um als gebildet erscheinen zu können[1]): um so begreiflicher ist es, daß kluge Dichter, die das Geld dem Ruhme vorzogen, für ihre Verse zuweilen Käufer fanden[2]).

Während nun im Anfange des 2. Jahrhunderts die Richtung auf die Poesie in der Zeitbildung noch so mächtig wirkte, daß auch prosaische Naturen wie Plinius sich ihrem Einflusse nicht entziehen konnten, trat schon in der Zeit Hadrians der große Umschwung ein, durch den die Prosa wieder so sehr das Übergewicht gewann, daß nicht nur die Poesie mehr und mehr aufhörte, das Hauptgebiet der literarischen Bestrebungen für Dilettanten und Künstler zu sein, sondern selbst poetisch beanlagte Geister wie Apulejus sich der Prosaschriftstellerei vorzüglich zuwandten. Dieser Umschwung vollzog sich, wie bereits bemerkt, hauptsächlich unter dem Einflusse der neuentstandenen griechischen Sophistik. Umschwung in Hadrians Zeit durch die griechische Sophistik.

Die neue Kunst des griechischen Vortrags, deren Virtuosen mit dem alten Namen der Sophisten bezeichnet wurden, bildete sich seit dem Ende des 1. Jahrhunderts aus; und die Bedeutung, die sie gewann, die große Zahl der Talente, die sich ihr zuwandte, die allgemeine, leidenschaftliche, ans Unglaubliche grenzende Bewunderung, die sie in der griechischen Welt hervorrief[3]) — alles dies beweist, daß sie dort nicht bloß dem Zeitgeschmacke völlig entsprach, sondern auch eine tief empfundene Leere im geistigen Leben in einer für die große Mehrzahl der Gebildeten befriedigenden Weise ausfüllte. Der unersättliche Drang nach immer neuer, geistreicher Unterhaltung, die Empfänglichkeit für Kunst lebte in der alternden Nation mit unverminderter Stärke fort; aber das reine und sichere Gefühl für wahre Kunst, das in den Jahrhunderten griechischer Geistesblüte sich auf allen Gebieten an einer so wunderbaren Fülle der herrlichsten Schöpfungen hatte bilden können, war verloren gegangen. Die griechische Sophistik und ihre Wirkungen in der griechischen —

Die Kunst der Sophisten, die dem entarteten Geschmacke der

1) Petron. Sat. c. 34. 41. 55. 2) Martial. II 20:

Carmina Paullus emit: recitat sua carmina Paullus.
Nam quod emas, possis iure vocare tuum.

XII 46: Vendunt carmina Gallus et Lupercus.
Sanos, Classice, nunc nega poetas.

Vgl. I 29. 66. XII 63. VII 77. 3) Rohde Der griech. Roman² S. 335f. 338, 1. Mommsen RG. V 335—337. Vgl. Arist. Or. XXVII ed. Dindorf I 542.

späteren Jahrhunderte so sehr zusagte und wesentlich in einer Erneuerung der Asianischen Manier bestanden zu haben scheint[1]), war eine Afterkunst. Sie schuf schwer zu handhabende, bis ins Kleinste ausgebildete Formen, genaue und kleinliche Regeln für „jede Art des Stils, jede Art Gedankenform, Satzbildungen und Rhythmen", auch auf die Korrektheit des Ausdrucks, die man durch Studium und (nicht selten verkehrte und pedantische) Nachahmung der alten, besonders attischen Muster zu erreichen strebte, wurde großer Wert gelegt[2]). Die Virtuosität der Sophisten bestand (wie die der Meistersinger) zum großen Teil in der scheinbar mühelosen Überwindung der technischen Schwierigkeiten ihrer Kunst: „wenn Polemo eine Periode drechselte, brachte er das letzte Kolon derselben mit Lächeln vor, um zu zeigen, wie leicht es ihm wurde"[3]). Die in dem gebildeten Publikum je länger je mehr verbreitete Kenntnis der Technik der neuen Prosakunst schärfte das Verständnis und erhöhte die Bewunderung der Zuhörer. Vor allem aber bewunderte man die Kunst der Improvisation, die freilich nicht alle Sophisten erreichen konnten, und auf die einer der größten, Herodes Atticus, mehr Wert gelegt haben soll als auf seinen konsularischen Rang und seine Abstammung aus einer konsularischen Familie[4]). Dazu kam eine studierte Deklamation, die nur zu oft wie Auftreten, Mienenspiel und Gebärden ins Theatralische fiel oder sich dem musikalischen Vortrage zu sehr näherte.

Alles dies aber verbunden mit der auch damals noch unersättlichen Empfänglichkeit des griechischen Ohrs für den Zauber kunstvoller Rede erklärt vielleicht noch nicht hinreichend die erstaunlichen Erfolge dieser Prunkreden, deren anspruchsvolle Formenkünstelei durch den Mangel an wahrem Inhalt auf uns immer abstoßend wirkt, und die es überdies oft genug mit ihrer süßlichen Affektation, ihrer gespreizten Unnatur, ihrem Schwulst und Bombast nur zu einer widerlichen Karikatur jener alten großartigen Beredsamkeit bringt, die sie in erneuerter Gestalt reproduzieren wollte. Der Enthusiasmus für die Sophisten und ihre Leistungen, der sich auch in Ehrenbezeigungen aller Art kund gab, das Zuströmen der bildungsbeflissenen Jugend zu den Städten, wo sie sich als Lehrer niederließen, die Bedeutung, die man ihnen zugestand, die sie als Strafredner, Ermahner und Versöhner aufzutreten berechtigte, und ihre eigene an Verrücktheit grenzende Einbildung von der Wichtigkeit und Wirkung ihrer Tätigkeit: alles dieses wäre wenig-

1) Rohde a. a. O.[2] S. 312. 2) Lehrs Popul. Aufs.[2] S. 373 ff. Bernhardy GrLG. I[2] 519 ff. 3) Philostrat. Vitt. soph. I 25, 7. 4) Id. ib. I 25, 6.

stens in diesem Grade nicht möglich gewesen, wenn die Sophistik nicht auch der Nationaleitelkeit der Griechen eine neue, lang entbehrte Befriedigung geboten hätte. Die Griechen „hatten noch immer die Neigung, sich für die große Nation zu halten", und wurden in dem Stolze, die Lehrer auch der Römer gewesen zu sein, von diesen bestärkt; nun hatte Griechenland eine neue glänzende Bildungsform hervorgebracht, aufs neue auf dem Gebiete der Literatur den Ton angegeben. Aber was der Sophistik vor allem die leidenschaftliche Teilnahme der griechischen Welt gewann, war, daß sie die Verherrlichung der großen Vorzeit Griechenlands zu ihrer Hauptaufgabe machte: die herabgekommene Nation kannte keine größere Freude, als sich in diesen Erinnerungen zu spiegeln.

Die Themata der Improvisation wurden von den Sophisten wie von ihren Zuhörern am liebsten aus der griechischen Geschichte gewählt. „Die Taten der Vorfahren waren durch die Geschichte überliefert, und diese konnte man feiern. Aber ihre Reden bei hundert Gelegenheiten waren nicht überliefert. Also konnte man reden, was sie hätten reden können, und was man ihnen hätte erwidern können, und was sie bei der oder jener Gelegenheit, wo sie gar nicht geredet, hätten sie geredet, würden geredet haben. Einige solche Themata waren z. B.: Demosthenes nach der Schlacht bei Chäronea. Wie verteidigte sich Demosthenes gegen die Anklage des Demades, vom Perserkönig mit fünfzig Talenten bestochen zu sein? Rede an die Griechen nach Beendigung des Peloponnesischen Kriegs als eines Bürgerkriegs, daß man die Tropäen niederreißen müsse. Beratung der Lacedämonier, ob man die aus Sphakteria ohne Waffen heimkehrenden Spartiaten in Sparta wieder aufnehmen dürfe. Ob man Sparta, das nach Lykurgs Gesetzen ohne Mauer sein sollte, beim Herannahen der Perser mit einer Mauer schützen solle." „Die meisten dieser genannten Themen und ähnliche waren beliebt: man hörte sie gern, und die Sophisten behandelten sie wetteifernd. Aber keine trugen es davon über die sogenannten medischen oder attischen Themata. In jenen ließ man den Darius und Xerxes ihre barbarischen Prahlereien gegen die Griechen sprechen. In den attischen waren es Salamis und Marathon mit ihren einzelnen Akten und Helden, die gefeiert wurden. Das schildert Lucian, indem er einem Rhetor den spöttischen Rat gibt, worauf es ankomme. Vor allem erwähne Marathon und Cynägirus, ohne welche nichts geschehen darf; immer laß den Athos beschiffen und den Hellespont beschreiten, die Sonne werde von den Pfeilen der Perser verfinstert, Xerxes

fliehe, Leonidas werde bewundert, immer lese man die Schrift des Othryades und nenne Salamis, Artemision und Platää“[1]). Noch in der Leichenrede auf Proäresius, einen berühmten Sophisten des 4. Jahrhunderts hieß es: „O Marathon und Salamis! Welche Posaune eurer Tropäen habt ihr verloren!“[2])

Diese Rhetorik strebte nach einer Alleinherrschaft im Gebiet der redenden Künste. Sie wollte die Poesie verdrängen oder vielmehr in ihr eigenes Gebiet hinüberziehen. In dieser Neigung scheint jene Vermischung des prosaischen und poetischen Stils der Rede und des Ausdrucks zu wurzeln, jene poetische Prosa, die wir in fast allen Erzeugnissen der damaligen und späteren Sophistik wahrnehmen. Aber auch der Gegenstände der Poesie glaubten die Rhetoren sich bemächtigen zu können. In Festreden auf Götter und Heroen, die man auch geradezu „Hymnen“ nannte, in Lobreden auf bedeutende und mächtige Menschen der Gegenwart und Vergangenheit konnte man einen Ersatz für die Lyrik großen Stils der Vorzeit erblicken. Auch in der Gattung der „Beschreibungen“ knüpfte man an die Schilderungen der Dichter wetteifernd an. Dieses Bestreben, eine eigene rhetorische Poesie zu erschaffen, trieb denn auch aus dem Boden der neuen Sophistik dessen eigentümlichste Blüte hervor: den griechischen Liebesroman[3]).

— in der römischen Welt.

Obwohl nun die Bedeutung dieser Kunst für die griechische Welt eine wesentlich nationale war, übte sie doch auch auf die römische große Wirkungen, vermöge der althergebrachten Ehrfurcht der Römer vor der Autorität der Griechen auf dem ganzen geistigen und namentlich literarischen Gebiet, ihrer Abhängigkeit von griechischem Urteil, ihrem Streben, sich griechische Bildung anzueignen, das damals vielleicht eifriger war als in irgend einer früheren Zeit. Wie sie von jeher bei den Griechen in die Schule gegangen waren, seit sie angefangen hatten, ihre Beredsamkeit zur Kunst auszubilden, so bemühten sie sich auch damals eifrig, von den neuesten Vervollkommnungen der griechischen Darstellungskunst Vorteil zu ziehen. Junge Männer reisten aus Italien und den westlichen Ländern zahlreich nach Athen und anderen griechischen Bildungsstätten, um sich durch Hören der gefeiertsten Lehrer den feinsten Schliff anzueignen[4]); aber diese traten

1) Lehrs a. a. O. S. 374 f. 2) Eunap. Vitt. sophist. 165. 3) Das Obige entlehne ich, großenteils wörtlich, aus Rohde D. griech. Roman² S. 357—361.
4) Gell. XVII 20, 1: Taurus mihi: heus, inquit, tu rhetorisce — sic enim me in principio recens in diatriben acceptum appellitabat, existimans eloquentiae unius extundendae gratia Athenas venisse.

auch selbst auf ihren Kunstreisen regelmäßig in Rom und anderen großen Städten des Westens auf oder ließen sich dort für die Dauer nieder, und namentlich den Lehrstuhl der griechischen Beredsamkeit in Rom inne zu haben, rechneten auch die berühmtesten sich zur Ehre[1]).

Interesse der Kaiser —

Zur Erhöhung ihres Ansehens bei den Römern trug auch das Interesse bei, das die Kaiser für sie kundgaben, die Auszeichnungen und Geschenke, die sie ihnen reichlich zuteil werden ließen, der Wert, den sie auf den von ihnen den Thronfolgern zu erteilenden Unterricht legten[2]), die hohen Stellungen, zu denen sie sie beförderten (namentlich die griechische Abteilung des kaiserlichen Sekretariats), die Höflichkeit, Nachsicht und Geduld, mit der sie ihre lächerliche Prätention und selbst Insolenz ertrugen: sowie andererseits schon allein dieses ganze Verhalten der Kaiser gegen die Sophisten eine in der gebildeten römischen Gesellschaft sehr verbreitete hohe Achtung für ihre Leistungen voraussetzen läßt, welche die Kaiser nicht minder teilten als andere in der Zeitbildung herrschende Richtungen und Interessen.

Hadrian, zugleich der größte Verehrer der Griechen und der eifrigste literarische Dilettant, war auch ein besonderer Freund der Sophisten, deren Lebensbeschreiber Philostrat ihm das Lob erteilt, daß er von allen früheren Kaisern am meisten Sinn dafür hatte, ausgezeichnete Talente zu fördern[3]). Das von Trajan dem berühmten Polemo verliehene Recht der Abgabenfreiheit bei allen seinen Reisen dehnte er auf dessen Nachkommen aus, nahm ihn in die Akademie (das Museum) zu Alexandria auf, bezahlte für ihn unaufgefordert eine Schuld von 250000 Denaren usw. Ob diese Angabe zuverlässig ist, muß freilich dahingestellt bleiben, um so mehr, als anderes, was Philostrat erzählt, offenbar abgeschmackt erfunden oder doch lächerlich übertrieben ist; daß es Glauben fand, zeigt die kindische Einbildung der Sophisten von ihrer Wichtigkeit und ihrer Stellung zu den Kaisern. Polemo soll einst Hadrians Nachfolger, Antoninus Pius, als dieser noch Prokonsul von Asia war, in der gröbsten Weise bei Nacht aus seinem Hause in Smyrna gewiesen haben; um nun Polemo gegen eine etwaige Rache von seiten des Antoninus zu schützen, habe Hadrian in seinem Testa-

---

1) Inhaber dieser Professur: der Cilicier Philager Philostrat. V. soph. II 8 ed. K. p. 251 s. Der Phönicier Hadrianos II 10 p. 256. Der Cappadocier Pausanias aus Cäsarea II 13 p. 258. Der Smyrnäer Euhodianos II 16 p. 200. Aspasios aus Ravenna II 33 p. 274. 2) H. A. Vit. M. Antonini c. 2. Verus c. 2 (Herodes Atticus). Philostrat. ib. II 24, 2 (Antipater). 3) Vit. Hadriani c. 16. Philostrat. Vitt. soph. I 8. 22, 3.

ment ausdrücklich gesagt, daß Polemo ihm zur Adoption des Antoninus geraten, auch habe dieser nach seiner Thronbesteigung dem Polemo alle Ehre erwiesen![1])

Von solchen und ähnlichen Geschichten ist das Buch des Philostrat voll. Der Sophist Aristides machte Marc Aurel bei einem Aufenthalte desselben in Smyrna seine Aufwartung nicht früher, als bis der Kaiser nach ihm verlangte, er habe, sagte er, seine Studien nicht unterbrechen wollen; als Smyrna später durch ein Erdbeben zerstört war, gab er durch seine (noch vorhandene, ganz aus Exklamationen bestehende) „Klage über Smyrna" Veranlassung zu ihrer Wiederherstellung. Bei der schönen Stelle: „die Abendwinde wehen über eine Öde" hatte Marc Aurel Tränen vergossen[2]). Obwohl es nun unmöglich ist, zu entscheiden, wieviel in der angeführten Darstellung Philostrats im einzelnen Wahrheit und wieviel Lüge, oder doch Entstellung, Übertreibung und Einbildung ist, so kann doch weder die auffallende Höflichkeit der Kaiser im 2. und zum Teil im 3. Jahrhundert gegen die Sophisten noch ihr Interesse für deren Kunst bezweifelt werden: hiernach allein würde schon, wie gesagt, dasselbe für die gebildete Welt Roms vorauszusetzen sein.

und der Römer überhaupt für die Kunst der Sophisten.

Es fehlt aber auch sonst nicht an unverdächtigen Zeugnissen über das große Interesse, das diese an den Sophisten nahm. Einer der Begründer der neuen Kunst, der Assyrer Isäus, trat (wohl kurz vor dem Jahre 100)[3]) in Rom auf; welchen Eindruck er mit seinem gewaltigen Redeflusse machte, zeigt die Schilderung des jüngeren Plinius: „dem Isäus war ein großer Ruf vorangegangen, größer hat er sich bewährt. Da ist höchste Fertigkeit, Reichtum, Fülle. Er spricht immer nur aus dem Stegreif und doch ebenso, als hätte er es lange geschrieben. Sein Ausdruck ist echt griechisch, ja attisch. Die Vorreden sind zierlich, einschmeichelnd, bisweilen würdig und in höherem Ton. Dann läßt er sich mehrere Kontroversthemata geben, überläßt aber den Zuhörern die Wahl, oft auch die Bestimmung, ob er für oder gegen reden solle. Er erhebt sich, macht den Mantelwurf, beginnt. Augenblicklich ist ihm alles zur Hand: die entlegenen Gedanken stellen sich ihm zu Gebote und die Worte: und was für Worte! Ausgesuchte und gebildete. Viel Belesenheit, viel schriftliche Übung ist in diesen unvorbereiteten Ergüssen ersichtlich. Seine Einleitung ist dem Gegenstande anpassend, seine Widerlegung scharf, seine Beweisführung

1) Philostrat. Vitt. soph. I 24, 3. 2) Id. ib. II 9, 2. 3) Juv. 3, 74.

energisch, das Schmuckwerk erhaben. Kurz, er lehrt, unterhält, ergreift. Häufig sind bei ihm die sogenannten Enthymemata, häufig die Syllogismen; und diese scharf umgrenzt und abschließend. Was er aus dem Stegreif gesprochen, faßt er streckenweit wiederholend zusammen und irrt sich mit keinem Wort. Zu solcher Fertigkeit hat er es durch frühe Übung gebracht. Denn Tag und Nacht treibt, hört und spricht er nichts anderes. Er ist über das sechzigste Jahr hinaus und immer noch bloß ein Mann der Schule“[1]). Nach dieser Schilderung darf man den Angaben Philostrats buchstäblichen Glauben beimessen, daß die Feindschaft der beiden Sophisten Favorinus und Polemo dadurch genährt wurde, daß Konsuln und Söhne von Konsuln teils für diesen, teils für jenen Partei nahmen; daß der Sophist Hadrianus solche Bewunderung erregte, daß Ritter und Senatoren sich ins Athenäum drängten, um ihn zu hören, und selbst solche, die des Griechischen unkundig waren[2]).

Einfluß der griechischen Sophistik auf die römische Literatur des 2. Jahrhunderts.

Daß die großen (durch den griechischen Lehrstuhl in Rom energisch unterstützten) Wirkungen der sophistischen Beredsamkeit in der gebildeten römischen Welt nicht ohne Einfluß auf die dortigen literarischen Bestrebungen blieben, zeigen selbst die geringen Überbleibsel der römischen Literatur in der nachhadrianischen Zeit des 2. Jahrhunderts deutlich genug. Ja vielleicht sind diese Überbleibsel auch darum so gering, weil manche Römer sich durch den Glanz der neuen griechischen Prosa verführen ließen, griechisch statt lateinisch zu schreiben. Bei Marc Aurel ist die Wahl der ersten Sprache zwar ohne Zweifel durch das Studium der Originalwerke griechischer Philosophen veranlaßt worden; doch daß der Arelatenser Favorinus und der Römer (oder Pränestiner) Claudius Aelianus nach dem Ruhme strebten, nicht in ihrer Muttersprache, sondern in der griechischen als Stilkünstler zu glänzen, wie sie denn in der Tat zu den hervorragenden griechischen Sophisten gezählt wurden: das gehört zu den unzweideutigsten Symptomen des Einflusses der griechischen Sophistik auf die literarischen Kreise der römischen Welt. Römische Prosaschriftsteller besitzen wir aus dieser Zeit nur drei, von denen Gellius, der nichts als eine Sammlung von gelehrten Ergötzlichkeiten bieten wollte, kaum den Namen eines Schriftstellers verdient: aber doch auch in der studierten Eleganz, besonders seines Erzählens, wohl die Nachahmung

1) Plin. Epp. II 3; bei Lehrs Popul. Aufs.² S. 372 f. 2) Philostrat. Vitt. soph. I 8. II 10, 5. vgl. oben S. 26, 4 u. 32, 5.

gleichzeitiger griechischer Muster verrät; sein großer Freund Herodes, dieser „durch anmutigen Geist und griechische Beredsamkeit berühmte Mann", hatte ähnliche Sammlungen gelehrter Art herausgegeben[1]). Fronto, der Bewunderer des Polemo[2]), hat sich in mehreren Formen versucht, in denen die Sophisten ihre Kunst zur Schau stellten; außer der zierlichen Erzählung[3]) gehörten dazu besonders Briefe, die teils im eigenen Namen, teils im Namen und Charakter der verschiedensten Personen, Stände, Klassen geschrieben wurden; von Fronto haben wir auch griechisch geschriebene. Auch seine Lobreden auf den Staub, den Rauch und die Faulheit sind Versuche in der bei den Sophisten beliebten Aufgabe, schädliche, verächtliche und unnütze Dinge zu preisen.

Apulejus. Apulejus endlich, der in Athen, wie er selbst sagt, griechische Bildung im weitesten Umfange sich aneignete, hat es geradezu zu seiner Lebensaufgabe gemacht, in der Kunst der lateinischen Prosa dasselbe zu leisten wie die Sophisten in der griechischen[4]). Die Verbindung der Philosophie mit der Beredsamkeit, durch die er hauptsächlich sein großes Ansehen bei der Mitwelt und Nachwelt gewann, war auch bei den griechischen Sophisten nicht ungewöhnlich; wie sie reiste er von Ort zu Ort und ließ sich mit wohl vorbereiteten Vorträgen hören (eine Sammlung sorgfältig ausgearbeiteter Glanzstellen und Einleitungen hat sich erhalten); wie sie verwertete er auch seine Kunst vor Gericht. Auch sein Hauptwerk, der Roman des in einen Esel verwandelten Lucius, ist ein sophistisches Schau- und Prachtstück. Denn auch diese Form wurde (wie bemerkt) von den Sophisten benutzt, um die Vorzüge der prosaischen Darstellungskunst auf verschiedenen Gebieten zu entfalten: auch hier war die Darstellung der Zweck, der Gegenstand nur das Mittel. Wie die griechischen Romane besteht auch der des Apulejus aus lose aneinander geknüpften Szenen und Abenteuern aller Art, die dem Darsteller Gelegenheit bieten, seine Kunst bald in komischen und tragischen, schmutzigen und schaudervollen Geschichten, bald in Schilderungen von Naturszenen und Kunstwerken, bald in Dialogen und Reden zu entfalten.

Wenn der Versuch des Apulejus, die griechische Sophistik in die römische Literatur zu verpflanzen, der schlagendste Beweis der ungemeinen Wirkung ist, welche die neue griechische Kunst auch auf

1) Gell. IX 2, 1. Keil, Atticus, StRE. I² 2100; vgl. den Anhang 4. 2) Fronto Epp. ad M. Caes. II 10 (Polemonis tui quoniam meministi). Vgl. den Brief des Verus über ihn II 5 ed. N. 3) Fronto De fer. Als. p. 228 ed. N. und p. 237 ed. N. (Arion). 4) Dies bemerkt richtig Kretschmann De latinitate Apulei p. 7.

die gebildete Welt des Westens übte, so zeigt zugleich seine ganze Schriftstellerei, wie die Herrschaft dieser Form notwendig die bisherige Bedeutung der Poesie beeinträchtigte. Daß Apulejus eine poetisch beanlagte Natur war, wird niemand bestreiten; er war es wohl in höherem Grade als der größte Teil der uns bekannten nachaugusteischen Dichter; schon die Wahl eines Volksmärchens (Amor und Psyche) zum Gegenstand der Darstellung und dessen liebevolle Behandlung zeigt ein in jener Zeit wohl sehr seltenes Verständnis auch für die wilden Blumen der Poesie, welche die poetischen Kunstgärtner und deren Bewunderer hochmütig ignorierten. Allerdings hat sich nun Apulejus auch in Gedichten aller Art versucht, wie er sagt, Epen, Lyrisches, Komödien, Tragödien, Satiren und Rätsel geschrieben[1]); aber seinen Ruhm suchte und fand er doch in der Prosaschriftstellerei. Hundert oder fünfzig Jahre früher würde er höchst wahrscheinlich als Dichter geglänzt haben, aber wie die herrschende Richtung der früheren Zeit stark genug gewesen war, selbst nüchterne Pedanten wie Plinius auf poetische Pfade zu locken, so zog jetzt die Prosakunst unwiderstehlich das Talent an und vermochte es selbst aus der ihm zusagenden Sphäre zu reißen. Freilich hat es Apulejus in ungewöhnlicher Weise verstanden, die Doppelnatur des poetisierenden Rhetors, des in Prosa darstellenden Dichters festzuhalten.

Bedeutung der Poesie für Gesamtbildung und Kultur seit der Renaissancezeit.

Mit der Wiedergeburt der antiken Kultur gewann die römische Poesie der Augusteischen und nachaugusteischen Zeit aufs neue eine so hohe Geltung, als sie sie nur je im Altertum besessen. Während Homer, Pindar, Aeschylus, Sophokles, Theokrit Jahrhunderte hindurch wenig gekannt und noch weniger verstanden wurden, waren Virgil, Horaz, Ovid, Juvenal allgemein als höchste Muster anerkannt. Mit der Herstellung der Geltung der römischen Dichtung und ihres Einflusses auf die Gesamtbildung kehrten aber auch manche Erscheinungen wieder, die in dem Verhältnisse der gebildeten Welt des späten Altertums zur Poesie ihren Grund hatten. Zunächst stellte der Humanismus die innige Verbindung der Poesie mit der Wissenschaft und Gelehrsamkeit her; auch ihm galt ihr Studium als wichtiges, ja unentbehrliches Bildungsmittel, die Virtuosität in der Handhabung ihrer Formen und ihres Ausdrucks als feinste Blüte edler Bildung: „Poeten" hießen geradezu die Humanisten in befreundeten wie in feindlichen

1) Apulei. Florid. I 9, 37.

Kreisen, und nicht mit Unrecht[1]). „Wer nicht die Poesie getrieben hat", sagt Melanchthon in einem Brief an Micyllus 1526, „der hat in keinem wissenschaftlichen Fach ein rechtes Urteil, und auch die Prosa derer, welche nicht von der poetischen Kunst einen Geschmack haben, hat keine Kraft." Die Poesie galt den Humanisten als erlernbare Kunst, die, wie jede andere, durch Fleiß und Übung von jedermann erworben werden könne[2]). Zugleich erhielt sie die Aufgabe zurück, das Leben der Bevorzugten zu schmücken und jedem bedeutenden Moment eine höhere Weihe zu geben. Zum Teil haben diese Richtungen bis zum Ende des 18. Jahrhunderts und selbst darüber hinaus fortgewirkt. Die Poesie blieb ein regelmäßiger Unterrichtsgegenstand an den Universitäten und begleitete oft genug Männer, die eine höhere Bildung erworben hatten, durchs Leben, indem sie ihnen in Mußestunden eine geziemende Ergötzung und Erholung bot: auch die offizielle wie nicht offizielle Gelegenheitspoesie behielt eine gegenwärtig kaum noch verständliche Bedeutung und Breite. Erst um die Mitte des 18. Jahrhunderts vollzog sich jene große geistige Revolution, die der Poesie wie der Kunst überhaupt das hohe Ziel steckte, die Befreierin des menschlichen Gemüts von den dunklen Mächten der Leidenschaft zu werden. Diese gewaltige Bewegung, die aus Künstlichkeit, Konvenienz und Formenwesen so mächtig zur Natur zurückstrebte, die das Verständnis der Griechen, Shakespeares und der Volkspoesie erschloß: sie hat, wie sie das ganze Verhältnis der gebildeten Welt zur Poesie völlig umgestaltete, auch die Schätzung der römischen Dichter sehr herabgedrückt, doch freilich weit weniger bei den romanischen als bei den germanischen Völkern.

1) Raumer Gesch. der Pädagogik I⁴ 101. Strauß Ulrich v. Hutten I 49 ff. G. Voigt Enea Silvio I 219. II 266. Derselbe, Wiederbelebung d. klass. Altert. II² 399. Fr. Haase Philologie in Ersch u. Grubers Enzykl. S. 379,17. Melanchthon (Declam. t. I p. 409) weist zur Verteidigung der lateinischen Poesie besonders darauf hin, daß, wie in römischer Zeit auf die Verachtung der Poesie allgemeine Unwissenheit und die äußerste infantia gefolgt sei, so bei den Deutschen die Versöhnung mit den meliores litterae erst eingetreten sei, seitdem die gebildetsten Männer sich nicht gescheut hätten, versiculos zu machen. 2) Corp. Reform. I 783 bei Paulsen Gesch. d. gelehrten Unterrichts S. 239; vgl. S. 240: der Glaube, daß die Poesie erlernbar sei, „ist eine der Grundansichten des Humanismus, sie beherrscht die ganze poetische Literatur bis zu der sogenannten Sturm- und Drangperiode, welche von diesem Gesichtspunkt gesehen sich darstellt als die Empörung gegen die ästhetische Anschauung des Humanismus".

## Anhang zum ersten Abschnitt.

### 1. Zu S. 21, 9. Benutzung der Controversiae des älteren Seneca in den Gesta Romanorum[1]).

Es scheint von den früheren Herausgebern der Gesta Romanorum nicht bemerkt worden zu sein, daß darin die Controversiae des Seneca mehrfach, ja sogar (soviel man aus Gräßes Angaben der Quellen entnehmen kann) unter den antiken Quellen am meisten benutzt sind, obwohl Seneca als Gewährsmann ausdrücklich genannt ist cap. 134 De innocenti morte Christi: Seneca narrat, quod lex aliquando erat, quod quilibet miles in armis suis sepeliri deberet, et qui tantum defunctum armis spoliaret, morte moreretur etc. Die Erzählung ist aus Controv. IV 4 entlehnt. Gräße, der nur an den Philosophen Seneca dachte, bemerkt (Das älteste Märchen- und Legendenbuch des christlichen Mittelalters oder die Gesta Romanorum, zweite Ausgabe 1847, S. 272), daß sie sich bei Seneca nicht finde, und bezeichnet die übrigen aus den Controversiae stammenden als selbsterfundene kasuistische Fälle. Ich habe folgende bemerkt: G. R. c. 2 (Controv. I 2). 3 (I 3). 4 (I 5). 5 (I 6). 6 (II 2). 7 (II 4). 14 (VII 4). 73 (III 1). 90 (VI 3). 100 (I 4). 134 (IV 4). Auch bei der Erfindung von c. 117 scheint eine Reminiszenz an die fingierten Gesetze der Controversiae zugrunde zu liegen. Soviel ich übrigens verglichen habe, sind nur die Themata selbst, nicht was Seneca von deren Behandlung durch die Rhetoren mitteilt, benutzt. Einige Beispiele mögen die Art der Benutzung veranschaulichen.

Seneca Controv. I 1.

Liberi parentes alant aut vinciantur. Duo fratres inter se dissidebant; alteri filius erat. patruus in egestatem incidit, patre vetante adulescens illum aluit. Ob hoc abdicatus tacuit. Adoptatus a patruo est. Patruus accepta hereditate locuples factus est. Egere coepit pater. Alit illum. Abdicatur.

Gesta Romanorum (ed. Keller) c. 2. De misericordia.

Titus regnavit, qui statuit pro lege sub poena mortis, quod filii parentes suos alerent. Accidit casus quod erant duo fratres ex uno patre: Unus filium habebat, et vidit avunculum suum egentem; statim secundum legem eum aluit contra voluntatem patris et ideo pater eius a

1) Vgl. Ind. lect. hib. acad. Alb. Regim. MDCCCLXXI. Auch Oesterley, der (ohne diese Abhandlung zu kennen) in seiner Ausgabe der Gesta Romanorum (Berlin

societate sua eum expulit. Verum tamen hoc non obstante non dimisit quin avunculum suum egentem aleret et necessaria ei in omnibus dedit. Post haec avunculus eius dives factus est et pater eius coepit egere. Filius vero hoc videns patrem aluit prohibente avunculo et ideo a societate avunculi expulsus est dicensque (sic) ei: Carissime, tibi constat, quod aliquando egenus eram et contra voluntatem patris tui mihi necessaria in omnibus ministrasti, et ideo iam te in filium meum et haeredem accepi. Ingratus filius haereditatem non sequitur, sed filius adoptatus etc. (Alles übrige rührt von dem Autor der Gesta her.)

Seneca Controv. I 3.

Incesta de saxo deiciatur. Incesta damnata, antequam deiceretur de saxo, invocavit Vestam. Vixit deiecta. Repetitur ad poenam.

G. R. c. 3. Iustum iudicium.

Quidam imperator regnavit, qui statuit pro lege, quod si mulier sub viro adulterata esset, sine misericordia de alto monte praecipitaretur. Accidit casus quod quaedam mulier sub viro suo erat adulterata, statim secundum legem de alto monte fuit praecipitata. Sed de monte tam suaviter descendit, quod in nullo laesa erat. Ducta est ad iudicium. Iudex videns, quod mortua non esset, sententiam dedit, iterum deberet praecipitari et mori. Ait mulier: Domine, si sic feceritis, contra legem agitis, quia lex vult quod nullus debet bis puniri pro uno delicto. Ego eram praecipitata quia semel adulterata, et deus me miraculose salvavit, ergo videtur quod iterato contra legem non debeo praecipitari. Ait iudex: Satis prudenter respondisti. Vade in pace! Et sic salvata est mulier.

---

**2. Zu S. 54, 3 u. 70 f. Chronologie der Epigramme des Martial und Statius.**

Die Chronologie der Epigramme des Martial und der Silven des Statius erfordert schon deshalb eine zusammenhängende Behandlung, weil einige Gedichte beider bei denselben Veranlassungen, also gleichzeitig entstanden sind. Die Ergebnisse der in der Einleitung zu meiner Ausgabe S. 50—67 enthaltenen Untersuchung über die Zeiten der Abfassung der Epigramme des Martial sind folgende[1]):

Liber spectaculorum 80, zweite vermehrte Ausgabe unter Domitian?

| | | | |
|---|---|---|---|
| XIII. XIV | ediert | Dezember | 84/85. |
| I. II | „ | | 85/86. |
| III | „ | | 87/88. |
| IV | „ | Dezember | 88. |

1872) die Entlehnungen aus Senecas Deklamationen nachgewiesen hat (S. 714 ff.), bezeichnet dieselben S. 251 „als die bisher völlig unbekannte Quelle für eine Reihe der bezeichnendsten Stücke unserer Sammlung". 1) Der Abschnitt der 5. Auflage S. 424—440 „Chronologie der Epigramme des Martial" ist bereits in der 6. Auflage weggelassen.

| | | | |
|---|---|---|---|
| V | ediert | Herbst | 89. |
| VI | „ | Sommer oder Herbst | 90. |
| VII | „ | Dezember | 92. |
| VIII | „ | Mitte | 93. |
| IX | „ | Mitte oder Ende | 94. |
| $X^1$ | „ | Dezember | 95. |
| XI | „ | Dezember | 96. |
| X u. XI | (Anthologie) | ediert | 97. |
| $X^2$ | ediert | Mitte | 98 (Abreise Martials aus Rom). |
| XII | „ | Anfang | 102. |

Gegen diese Datierungen hat Dau De M. Valerii Martialis libellorum ratione temporibusque. Pars I (Rostochii 1887) mehrere Einwendungen erhoben. Er hat zu beweisen gesucht, daß der größere Teil der Gedichte des liber spectaculorum unter Domitian, und zwar auf die Triumphalschauspiele nach dem dacischen Kriege (also nach 89) gedichtet, ferner daß die Epigramme der Bücher XIII u. XIV allmählich in der Zeit von 84—92 entstanden seien. Die völlige Unhaltbarkeit beider Behauptungen habe ich in meiner Anzeige dieser Dissertation in der Berliner philolog. Wochenschrift 1889 Nr. 38 nachgewiesen. Sodann hat Dau die Richtigkeit der Vermutung Schneidewins (ed. mai. p. 111 sq.) zu beweisen unternommen, daß wir die Bücher I—VII in einer zweiten Ausgabe besitzen. Der Beweis beruht ganz vorzugsweise darauf, daß in I 2 das von Domitian erbaute vierte Forum, das forum Palladium, bereits erwähnt wird, während von vier Foren (statt der drei älteren) erst X 28. 51 die Rede ist, und das forum Palladium in dem (94/95 verfaßten) Gedicht des Statius S. IV 1, 14 sq. ein neues heißt: der Friede, den der auf diesem Forum wohnende Janus auf Domitians Befehl geschlossen hat und bewahren soll, ist, wie Dau p. 62 bemerkt, der Friede nach dem Sarmatenkriege (92). Daß der Bau des forum Palladium bereits 85/86 begonnen war, dann ins Stocken geriet und erst 92/93 energisch gefördert wurde, findet Dau so unwahrscheinlich, daß er die Abfassung von Martial. I 2 mit Sicherheit in die Jahre 93/94 setzen zu können glaubt.

Nun bietet aber die Geschichte der Architektur aus allen Zeiten unzählige Beispiele von Bauten, die erst nach großen Unterbrechungen zu Ende geführt worden sind. Daß auch im Zentrum des alten Rom ihre Vollendung eine Reihe von Jahren erfordern konnte, ist bekannt. Das im Jahre 54 v. Chr. begonnene Forum Julium, das im Jahre 46 von Cäsar unvollendet dediziert wurde, ist nach seinem Tode von August fertig gebaut worden. Auch der Bau des Forum des August dauerte sehr lange (Richter Topogr. v. Rom in Iw. Müllers Handb. III 804 f.). An und für sich ist es also nichts weniger als unwahrscheinlich, daß die Anlage des erst von Nerva vollendeten forum Palladium im Jahre 85/86 bereits vorhanden war.

Andererseits ist nicht zu leugnen, daß manches für die Annahme einer zweiten Ausgabe der ersten 7 Bücher zu sprechen scheint. Der zuversicht-

liche Ton des Dichters in I 1 neben dem zaghaften in I 3, die Ankündigung einer Pergamentausgabe I 2, die bei einem anderen Buchhändler zu haben war als die elegante Sonderausgabe von I (117): beides erklärt sich aufs natürlichste, wenn I 1 u. 2 erst in einer zweiten Ausgabe hinzugefügt worden sind; ebenso daß Martial ein eigenhändig korrigiertes Exemplar der ersten 7 Bücher an Julius Martialis sandte, der mindestens das sechste (und gewiß auch die anderen) bereits besaß (VII 17; VI 1). Gar nichts beweist dagegen VIII 3, 4 teritur noster ubique liber, was bei Martials Vorliebe für den Singular statt des Plurals (meine Anm. zu IV 64, 16) sicher zu verstehen ist: „meine Bücher werden überall gelesen"; der Plural (libelli) steht ja auch an den auf die zweite Ausgabe bezogenen Stellen I 2, 1; VII 17, 5.

Unerklärlich aber erscheinen jene Stellen auch bei der Annahme nur e i n e r Ausgabe keineswegs. Sehr wohl konnte Martial einerseits in dem als Unterschrift seines Porträts als Titelbilds (Crusius Rh. M. XLIV 454) dienenden Epigramm I 1 sich des Beifalls rühmen, der seinen in kleinen Sammlungen von Hand zu Hand gehenden Gedichten bis dahin zuteil geworden war, und doch in I 3 sich besorgt über die bevorstehende Aufnahme eines ganzen, zum ersten Male in die volle Öffentlichkeit tretenden Buchs äußern, zu dessen Füllung er auch Mittelmäßiges und Schlechtes verwendet zu haben meinte (I 16). Die Veranstaltung einer Pergamentausgabe setzt nicht notwendig einen beträchtlichen Umfang eines Buchs voraus; sie empfahl sich vor den mit beiden Händen zu haltenden Rollenausgaben durch die Leichtigkeit der Handhabung besonders für die Reiselektüre (me manus una capit). Auch daß Martial Freunden, denen er Exemplare aus dem Buchladen geschenkt hatte, diese auf ihren Wunsch (VII 11) eigenhändig korrigierte, oder neue eigenhändig korrigierte sandte, ist keineswegs wunderbar.

Zur Gewißheit wäre die Annahme einer zweiten Ausgabe der ersten 7 Bücher nur durch den Beweis zu erheben, daß manche Epigramme darin nachträglich eingeschaltet sind. Dieser Beweis ist aber Dau, wie schon Gilbert in der Anzeige seiner Schrift (Wochenschr. f. klass. Philol. 1888 S. 1072) bemerkt hat, vollständig mißlungen. Man mag also eine zweite Ausgabe, je nachdem man den aus I 1 u. 2 und VII 17 entnommenen Argumenten mehr oder weniger Gewicht beilegt, für mehr oder weniger wahrscheinlich halten: für erwiesen kann sie nicht gelten. W e n n aber die Ausgabe, in der wir die 7 Bücher besitzen, eine zweite ist, so unterschied sie sich von der ersten — soweit wir urteilen können — nur durch die Hinzufügung der beiden Epigramme I 1 u. 2: von diesen abgesehen wird keine meiner Datierungen durch diese Annahme berührt.

Auch der Versuch Daus, die auf II 93 beruhende Vermutung Borghesis und Stobbes, II sei vor I erschienen, durch I 111 zu stützen (p. 86), ist mißlungen. Wenn Martial dem Regulus ein Buch schenkt, liegt es freilich am nächsten, an ein von ihm selbst verfaßtes zu denken; aber daß er es nicht,

wie sonst überall, als ein solches bezeichnet, muß schon Zweifel erregen, der sehr dadurch gesteigert wird, daß Martial dieses Buch für ein den Leistungen (merita) des Regulus und dem Rufe seiner Weisheit angemessenes Geschenk erklärt: er, der sonst über seine „nugae" sich mit so großer Bescheidenheit äußert. Nach der Art, wie Martial von dem geschenkten Buche spricht, möchte ich eher an ein Buch etwa wie Ciceros Orator oder Brutus denken.

Als Probe für die Richtigkeit meiner Datierungen können auch die Gedichte der Silven benutzt werden, die gleichzeitig mit Epigrammen Martials entstanden sind. Auf dieselben Gegenstände, Personen oder Ereignisse beziehen sich:

| | | |
|---|---|---|
| Martial. VI 21 | Stat. Silv. I 2: | auf die Hochzeit des Stella und der Violentilla. |
| „ VI 42 | „ „ I 5: | auf das Bad des Etruscus[1]). |
| „ VI 28 sq. | „ „ II 1: | auf den Tod des Glaucias, Freigelassenen des Atedius Melior. |
| „ VII 21—23 | „ „ II 7: | auf den Geburtstag des Lucanus. |
| „ VII 40 | „ „ III 3: | auf den Tod des Vaters des Claudius Etruscus. |
| „ IX (11—13). 16. 17. 36. | „ „ III 4: | auf die von Flavius Earinus dem Aesculap zu Pergamus geweihten Haare. |
| „ IX 43 sq. | „ „ IV 6: | auf den Lysippischen Herkules des Novius Vindex. |

Da Stat. Silv. IV 1 sich auf Domitians siebzehntes Konsulat (95) bezieht, müssen hiernach ebenso wie die drei ersten Bücher der Silven auch die mit ihnen gleichzeitig edierten Bücher Martials VI—VIII vor diesem Jahre erschienen sein: wie denn in der Tat Martial. VIII im Jahre 93 ediert ist. Diese Übereinstimmung in der Reihenfolge der Gedichte des Martial und Statius ist nun freilich keine durchaus notwendige, da, wie sich unten zeigen wird, Statius seine Gedichte öfter längere Zeit liegen ließ, ehe er sie herausgab, die Zeit der Abfassung und Veröffentlichung also zum Teil viel stärker differiert als bei Martial.

Martials sechstes, nicht vor dem Sommer 90 herausgegebenes Buch enthält Gedichte, die vom Herbst 89 bis zu dieser Zeit verfaßt sind; in dieselbe Zeit fällt also auch die Abfassung der oben angeführten Gedichte aus Stat. Silv. I. Wie Stobbe (Philol. 26, 57 f.) gezeigt hat, enthält kein Gedicht in diesem Buch eine Spur der Abfassung n a c h dem dacischen Triumph (Ende 89), deren Annahme auch nicht einmal für eines derselben Wahrscheinlichkeit hat, ausgenommen I 5 = Martial. VI 42, das möglicherweise erst im

1) Das Gedicht des Statius ist nach dem des Martial verfaßt oder überarbeitet. Vgl. Teil III S. 98, 6. Daß dies erst nach der erfolgten Herausgabe des letzteren geschehen konnte, behauptet ohne Grund Kerckhoff Duae quaest. Papin. 1884 p. 11 sq.

Jahre 90 verfaßt sein kann. Silv. I 1 auf die Errichtung der kolossalen Reiterstatue Domitians[1]) wird etwa zur Zeit des Triumphs und kann sehr wohl sogar noch vorher geschrieben sein, und zwar wahrscheinlich vor dem (Ende 89 erfolgten) Tode der Julia. Denn unter den Geistern der verstorbenen Verwandten, die diese Statue bei Nacht umschweben sollen, ist der ihrige nicht. V 95 sqq.: Ibit in amplexus natus, fraterque paterque et soror — wäre Julia bereits tot gewesen, so hätte sie hier kaum unerwähnt bleiben können. Die Schwester ist die ältere, schon vor Vespasians Regierungsantritt gestorbene Domitilla Eckhel VI 349; der Sohn, der von Domitia in Domitians 2. Konsulat (73) geboren (Sueton. Domit. c. 3) war, wird schon von Martial. IV 3 (Oktober 88) als verstorben erwähnt: Quis siccis lascivit aquis et ab aethere ludit? Suspicor has pueri Caesaris esse nives; auch Silius Ital. nennt ihn in den damals (Martial. IV 14) wo nicht ganz, doch bereits teilweise vollendeten Punica III 627 sqq. sidereum — natum. Eckhel hat auf diesen Knaben irrtümlich Martial. VI 3 bezogen. Die Einwendungen von Kerckhoff p. 6—8, der das Gedicht nach dem Tode der Julia setzen will (die v. 98 als Domitians Schwester genannt sein soll!), sind nicht erheblich; daß die Angehörigen, deren Geister herabschweben, sämtlich divi sein müssen (zu denen Flavia Domitilla nicht gehört habe), liegt in den Worten des Statius nicht. Um die Zeit des Triumphs ist das Gedicht auf die Hochzeit des Stella und der Violentilla geschrieben, in welchem Venus (174—181) unter anderen dem Bräutigam bevorstehenden Auszeichnungen auch verheißt, daß der Kaiser Purpureos habitus iuvenique curule Indulgebit ebur Dacasque (en gloria maior!) Exuvias laurosque dabit celebrare recentes. Die Feier dieser Spiele wird nirgends erwähnt (die von Stella zur Feier des sarmatischen Triumphs gegebenen Martial. VIII 78, 4: Hyperborei celebrator Stella triumphi). Auf die unlängst erfolgte Feier der Säkularspiele (September? 88) spielt Stat. Silv. I 4, 17 an: Nec tantum induerint fatis n o v a saecula crimen Aut instaurati peccaverit ara Terenti; desgleichen V. 96: neque enim frustra mihi n u p e r honora Carmina patricii pueri sonuistis in ostro. (Noh! Quaest. Stat. 1871 p. 11.) Ob das von Domitian gegebene ausgelassene Nachtfest des 1. Dezember (I 6) mit dem von Martial. V 49, 8 erwähnten identisch ist, bleibt zweifelhaft. Die Gründe, nach denen Kerckhoff p. 12 sq. das Gedicht ins Jahr 83 setzen will, sind durchweg nicht stichhaltig.

Wenn nun die sämtlichen Gedichte von Silv. I (außer vielleicht 5) auch vor Ende 89 verfaßt sind, so kann doch die Ausgabe erst erheblich später, frühestens Ende 91 erfolgt sein. Statius hat, wie bemerkt, nachweislich Gedichte erst längere Zeit nach der Abfassung publiziert. Auch ist der Tod des Rutilius Gallicus (Silv. I praef.) erst ins Jahr 91 oder eher 92 zu setzen.

---

1) An diese ist aber nicht bei Martial. VIII 44, 7 (colosson Augusti) zu denken, wie ich in meiner Ausgabe angenommen habe, sondern Martial spricht von dem Koloß Augusts auf dem Palatin; vgl. Teil III S. 285, 6.

Von den Gedichten des zweiten Buchs wurde II 1 unmittelbar nach dem Tode des Freigelassenen des Atedius Melior, Glaucias (festinanter praef.), verfaßt, also vor dem Erscheinen von Martials sechstem Buch (Sommer oder Herbst 90), das zwei Gedichte (28 sq.) auf dasselbe Ereignis enthält (Nohl Quaest. St. p. 14 adn.); II 2 nicht vor dem Spätsommer oder Herbst desselben Jahrs. Eine Einladung hatte den Dichter nach Sorrent geführt (Silv. II 2, 6):

Huc me post patrii laetum quinquennia lustri,
Quum stadio iam pigra quies, canusque sederet
Pulvis, ad Ambracias conversa gymnade frondes,
Trans gentile fretum placidi facundia Polli
Detulit.

Nach V. 6 hatte also Statius den (im August gefeierten T. II 484, 6 u. 7) Augustalien in Neapel beigewohnt[1]), ohne Zweifel im Jahre 90, in welches die 23. Feier dieses Agon (Italis) fällt. Franz CIG III 733.

Das dritte Buch enthält das (wie Nohl a. a. O. S. 16 f. bemerkt hat) nach V. 40 und 142 schon vor Beendigung der 92 edierten Thebais verfaßte Gedicht auf die Reise des Mäcius Celer (III 2); ferner das Trauergedicht auf den Tod des Vaters des Etruscus III 3 = Mart. VII 40, der also vor der Ausgabe von Mart. VII (Dezember 92) und nach Mart. VI (Herbst 90) erfolgt sein muß. Da aber Statius in diesem Gedichte von dem Sarmatenkrieg, aus dem Domitian erst im Januar 93 zurückkehrte, als einem bereits beendeten spricht (169 quae [clementia] Marcomannos post horrida bella vagosque Sauromatas Latio non est dignata triumpho), bezog Stobbe Philolog. XXVI 55 diese Stelle auf die verunglückte Expedition des Jahrs 89 gegen die Marcomannen (Dio LXVII 7), denen die Sarmaten Hilfsscharen gesendet und damit den Vorwand zum Kriege von 92 gegeben hätten; während ich annahm, daß Statius diese Verse erst bei einer Überarbeitung zu Anfang 93 hinzugefügt habe (vgl. Nohl p. 16). Doch wie Kerckhoff p. 17 bemerkt, ist das Wahrscheinlichste, daß der Vater des Etruscus 92 (T. I 107 f) erst im Dezember starb und Statius das Gedicht im Januar 93 verfaßte. In demselben Jahre wird das Gedicht auf die Haare des Flavius Earinus (III 4 = Martial. IX 16. 17. 36) geschrieben sein (nach dem Erscheinen von Martial. VIII in der Mitte des Jahrs). Ediert kann also das Buch nicht vor Ende 93 sein, doch erschien es wohl erst in der zweiten Hälfte des Jahrs 94. Denn der agon Capitolinus, in dem Statius durchfiel, ist wahrscheinlich der d i e s e s Jahrs; Silv. III 5 (ad Claudiam uxorem) 31: tu quum Capitolia nostrae Infitiata lyrae, saevum ingratumque dolebas mecum victa Iovem, besonders da dies Ereignis n a c h der im agon Albanus erlangten Krönung zuletzt erwähnt wird und zu dem in diesem Gedicht besprochenen Entschluß des Statius, Rom zu verlassen, die Veranlassung gegeben haben kann. Dann

1) Daß er keinen Preis erhalten hatte, bemerkt richtig Kerckhoff p. 14; laetus gehört zu den Lieblingswörtern des Statius p. 53.

ist also dies Gedicht, in dem Statius seinen in der Vorrede mit dem Wunsche des Zusammenlebens mit Pollius Felix begründeten Entschluß noch durch die Vorzüge Neapels und seiner Umgegend motiviert, das letzte dieses Buchs (Kerckhoff p. 18; so auch Nohl Quaest. St. p. 18, der aber glaubt, Statius sei im Jahre 86 durchgefallen p. 26).

Das vierte, an Vitorius Marcellus gerichtete Buch gab Statius nach seiner Übersiedelung in Neapel heraus (praef.). Die drei ersten Gedichte sind der Verherrlichung Domitians gewidmet: IV 1 (XVII consulatus Imp. Aug. Germanici Domitiani zum 1. Januar 95); IV 2 Eucharisticon ad Imp. Aug. Germanicum D. (wahrscheinlich, wie Kerckhoff p. 19 bemerkt, vor dem Durchfall im agon Capitolinus, nach welchem Statius v. 62 saepe coronatis iteres quinquennia lustris kaum geschrieben haben würde; wozu auch die Annahme paßt, daß der hier geschilderte Speisesaal der von Martial VIII 39 [erschienen Mitte 93] besungene ist); IV 3 via Domitiana. Der Bau dieser Straße (von Sinuessa nach Puteoli) erfolgte nach Dio LXVII 13 in demselben Jahre, in dem Flavius Clemens hingerichtet wurde, d. h. 95. In der Dedikation an Vitorius Marcellus heißt es von ihr: cuius beneficio tu quoque maturius epistolam eam accipies, quam tibi in hoc libro a Neapoli scribo (IV 4, im Sommer geschrieben). Das Gedicht auf den Hercules des Novius Vindex IV 6 braucht nicht notwendig mit dem Epigramm Martials auf denselben (Mart. IX 43) gleichzeitig zu sein, gehört aber doch wohl zu den älteren Gedichten dieses Buchs; sowie IV 9 (Risus Saturnalicius ad Plotium Grypum vgl. Hirschfeld Gött. gel. Anz. 1869, 1512; praef.: Hendecasyllabos, quos Saturnalibus una [also doch wohl in Rom wahrscheinlich Dezember 94 — so auch Nohl S. 19] risimus, huic volumini inserui). Das Buch erschien also im Laufe (frühestens im Sommer) des Jahrs 95.

Das fünfte Buch ist nicht mehr von Statius selbst, der es unvollendet hinterlassen hatte, ediert (Nohl p. 22. Baehrens Stat. I p. 125. Kerckhoff p. 24). Das erste Gedicht an Abascantus (nebst dem Fragment der auf dasselbe, nicht auf das ganze Buch bezüglichen prosaischen Vorrede in Briefform, Kerckhoff p. 21) scheint vor der Übersiedelung des Dichters nach Neapel (Ende 94) verfaßt zu sein; denn wohl nur als er noch in Rom war und dort zu bleiben gedachte, konnte Statius an Abascantus schreiben: quam vis propiorem usum amicitiae tuae iam pridem cuperem (Kerckhoff p. 21). Hierzu stimmt, daß das templum gentis Flaviae, bei Martial. zuerst IX (ediert Mitte oder Ende 94) 1. 3. 34 und Stat. Silv. IV 3, 18, hier als unlängst vollendet erwähnt wird (240 Illius, aeternae modo qui Sacraria genti condidit). Das zweite Gedicht, in dem Statius von einer bevorstehenden Rezitation seiner Achilleis spricht (160 sqq.), ist etwa gleichzeitig mit IV 4 (94 Troia quidem magnusque mihi temptatur Achilles) und IV 7 (23 primis meus ecce metis Haeret Achilles) geschrieben (Kerckhoff p. 21 sq.). Das dritte, das Trauergedicht auf seinen (nicht lange nach dem Ausbruch des Vesuv verstorbenen) Vater, ist drei Monate nach dessen Tode begonnen

(v. 29) und wird bereits in III 3, 39 sq. erwähnt; später wurde es überarbeitet, und in dieser erweiterten Gestalt besitzen wir es (Kerckhoff p. 22). Nichts spricht dafür, daß Statius Domitian († 18. September 96) überlebte; das vierte Gedicht, in dem er klagt, daß ihn der Schlaf schon seit sieben Nächten fliehe, kann in seiner letzten Krankheit geschrieben, das fünfte (Epicedion in puerum suum) von ihm unvollendet hinterlassen worden sein. Die Herausgabe seines poetischen Nachlasses durch seine Freunde erfolgte vermutlich bald nach seinem Tode (Kerckhoff p. 23 sq.).

Synchronistische Übersicht der Epigramme des Martial und der Silven des Statius.

| Martialis. | Statius. |
|---|---|
| V ediert Herbst 89. | I verfaßt vor Ende 89, ediert wohl 92. |
| VI ediert Sommer oder Herbst 90. | II „ mindestens teilweise im J. 90, ediert wohl 93. |
| VII ediert Dezember 92. | III „ in den Jahren 91 bis 93, ediert (Sommer oder) Herbst 94[1]). |
| VIII ediert Mitte 93. | |
| IX ediert Mitte oder Ende 94. | IV „ 94 und 95, ediert im Sommer oder Herbst des Jahrs 95. |
| X[1] ediert Dezember 95. | V „ 94—96? ediert vielleicht 96 oder wenig später. |
| XI ediert Dezember 96. | |

### 3. Zu S. 72, 12. Die Gönner und Freunde des Statius[2]).

Von den Gönnern des Statius ist C. Rutilius Gallicus derjenige, über den wir aus Silv. I 4 am meisten unterrichtet sind. Doch sind die darin über seine Ämterlaufbahn gegebenen Andeutungen so wenig deutlich, daß die bisher gemachten Erklärungsversuche mehrfach voneinander abweichen. Den ersten derselben machte H. F. Stobbe († 1872) in einer ausführlichen, in der ersten Auflage dieses Bands (1871) S. 404—409 mitgeteilten Abhandlung, einen zweiten (ohne die Arbeit von Stobbe zu kennen) E. Desjardins (Nécessité des connaissances épigraphiques pour l'intelligence de certains textes classiques: Revue de philologie de littérature et d'histoire anciennes, Janvier 1877 p. 7—24); einen dritten H. Nohl (in der 5. und 6. Auflage dieses Buchs).

Eine mir freundlich mitgeteilte Prüfung der Ansetzungen Nohls von O. Hirschfeld zeigt, daß sie größtenteils nicht haltbar sind, und daß

1) Vollmer Statii Silvae p. 12 f. nimmt eine gleichzeitige Ausgabe der ersten 3 Bücher (nach der c. 92/93 erfolgten Vollendung und Ausgabe der Thebais, c. 93/94) an. 2) Der Abschnitt über die Gönner und Freunde des Martial (S. 445—451 der 5. Auflage) ist bereits in der 6. Auflage weggelassen.

Stobbe (zum Teil auch Desjardins) in allem Wesentlichen bereits das Richtige gesehen hat. Auf die Advokatur[1]) folgten bei Gallicus zahlreiche Kriegsdienste sofort (V. 72 mox innumeris exercita castris — iurata manus), wozu offenbar die folgenden Verse 74—79 die Ausführung geben. Daß Gallicus etwa 10 Jahre ritterlicher Offizier war, ist ebensowenig auffallend (auch Trajan, der Sohn eines Senators, war so lange Tribun) als die dafür gebrauchte Phrase bei einem Dichter wie Statius zu pomphaft, besonders wenn, wie es scheint, die späteren militärischen Leistungen des Gallicus gering, selbst Mißerfolge gewesen waren, so daß man besser tat, nicht näher darauf einzugehen. Die gemini fasces V. 80 können nicht 12 sein und überhaupt unmöglich etwas anderes bedeuten, als die städtische Prätur (Mommsen StR. I³ 384, 2); iterata iura Asiae kann nicht auf das Prokonsulat gehen, auf das terque quaterque V. 81 noch weniger paßt als iterata, sondern auf eine Stellung als legatus proconsulis, die ebensogut ein Jahr als bis vier Jahre dauern konnte, und in der ihm die Rechtsprechung zugewiesen war (vgl. auch StR. II³ S. 257 f., wo st. Hirschfeld zu setzen: Stobbe). Daß diese Stellung eine prätorische war, zeigt V. 82 sed revocant fasti m a i o r q u e curulis, was nur das Konsulat (das höhere Amt im Gegensatz zur Prätur) bedeuten kann. Übrigens wird V. 83 nec p r o missa semel richtig sein und (wie auch Borghesi Oeuvres IX p. 274 annimmt) auf die Designation zum zweiten Konsulat gehen, das Gallicus wohl erst, wie es meist geschah, nach der Präfektur bekleidet haben wird, im Laufe des Jahrs 89 (so auch Borghesi). Die afrikanische Mission ist wohl von Mommsen, dem Nohl beistimmt, richtig erklärt (Wiener Studien III 1881 S. 269). Er war in Afrika unter Vespasian legatus Augusti ad census accipiendos[2]). Offenbar hat Statius bei der Beschreibung dieser Laufbahn die chronologische Ordnung festgehalten, und dann können die V. 76 sqq. erwähnten Offiziersdienste eben nur ritterliche sein (V. 79 wird mit Stobbe und Desjardins auf die Einnahme von Artaxata im Jahre 59 zu beziehen sein). Ob Gallicus dann Quästor war, ist fraglich; am nächsten liegt es, an eine allectio inter tribunicios zu denken, auf welche die Bekleidung der städtischen Prätur folgte. Daß die Zeit nach dem Konsulat etwas summarisch behandelt ist, rührt wohl daher, daß aus derselben, wie gesagt, keine besonders glänzenden Erfolge vorzuführen waren. Die auf ihn, seine Frau und seine Kinder bezüglichen Inschriften s. bei Vollmer Stat. Silvae p. 282.

M a e c i u s (Edd. falsch Metius) C e l e r Stat. S. III 2 (nicht zu identifizieren mit dem Martial. VII 52 als legat. Aug. pr. pr. oder Legaten eines

1) In dieser zeichnete sich Gallicus auch später aus (V. 10 sqq.), so daß ihn Statius „als Lehrer und Vorbild der Redekunst und Rechtsprechung feiern" konnte (V. 22 sqq.): Hirschfeld a. a. O., der V. 24 certumque (für centumque) dedisti iudicium mentemque viris lesen will. Ich verstehe: der du (als Anwalt durch deine überzeugenden Darlegungen) dem Centumviralgericht Urteil und Einsicht mitgeteilt hast. 2) Gray Zur Laufbahn des R.G. Österreich. Mitt. XXI 1897 S. 47.

solchen erwähnten Celer), der, wie Stobbe bemerkt, nach V. 124 seine Dienstpflicht als trib. mil. laticlavius in einer syrischen Legion geleistet hatte[1]), war zur Zeit, als das Gedicht geschrieben wurde, das Kommando über eine syrische Legion übertragen (praef. 1 : iuvenem a sacratissimo imperatore missum ad legionem Syriacam). Wenn Stobbe aber wegen V. 105 (Eoa signa Palaestinas que cohortes) annahm, er sei leg. Aug. pr. pr. in Judäa gewesen, so liegt hierzu nicht bloß, wie Nohl bemerkt, kein Grund vor, da Statius Palaestinus öfter für Syriacus braucht (II 1, 160. V 1, 213), sondern dagegen spricht auch, daß Statius nur eine Legion nennt, was er gewiß nicht getan hätte, wenn sein Gönner Statthalter gewesen wäre. Maiora daturus (vom Kaiser V. 127) ist wohl auf das Konsulat zu beziehen, da die Legionslegaten in der Regel bereits Prätorier waren. Die Identität mit L. Rosc. Ael. Maec. Celer cos. suff. 100 erscheint nach Stobbe unmöglich, weil dieser trib. mil. leg. IX in Britannien und Germanien war und später keine Legion kommandiert hat (Henzen-Or. 3569 = 4952). Dagegen empfiehlt sich die Gleichung mit M. Maecius Celer cos. suff. im April 101 (Henzen Acta fr. Arval. p. CXLIII).

Zum Senatorenstande gehörte auch Plotius Grypus (nicht Gryphus): maioris gradus iuvenis Silv. praef. IV; IV 9, 17 ff.: priusquam Te Germanicus arbitrum sequenti Annonae dedit omnibusque late Praefecit stationibus viarum. Daß der in der Arvaltafel Henzen Scavi p. 43 als Arvale verzeichnete Konsul 88 Pl. Gr. nicht, wie Mommsen und Henzen annahmen, der von Statius besungene sein kann, sondern vielleicht dessen Vater oder Bruder, bemerkt schon Hirschfeld Gött. gel. Anz. 1869, 1512. Derselbe (Philol. XXIX 29, 40) versteht unter den von Statius bezeichneten Ämtern „die Aufsicht über den Proviant (annona) und die Quartiere (stationes) für einen bestimmten Feldzug, wahrscheinlich den letzten dacischen (vielmehr wohl sarmatischen) unter Domitian". (Vgl. Hirschfeld S. 195, 1 u. Mommsen StR. II³ 2, 1031, 2).

Vettius Crispinus, Sohn des Vettius Bolanus (Konsul etwa 67 oder 68: vgl. Waddington Asie mineure p. 704), erhielt im Alter von 16 Jahren (S. V 2, 12) von Domitian das Legionstribunat 173: en ingens reserat tibi limen honorum Caesar et Ausonii committit munia ferri; 177: cuique sacer primum tradit Germanicus ensem; vgl. 8 sqq. 125 sqq. (Mommsen StR. I³ 434 f.) Er war bereits als Verteidiger in einem Ehebruchsprozeß aufgetreten 99 sqq. und war Salier 130 sqq. (Marquardt StV. III² 427, 13.) Vgl. Teuffel RLG.⁴ 326, 11.

Manilius (so auch die codd. in der Überschrift von I 3, edd. falsch Manlius) Vopiscus, vir eruditissimus et qui praecipue vindicabat a situ

1) V. 124 (ed. Baehrens) Notus adhuc tantum maioris munere clavi (codd. numine) ist zu lesen lumine, wie IV 5, 42 contentus artae lumine purpurae. Quintilian. VIII 5, 28. Nohl.

litteras fugientes (S. praef. I), Besitzer der prächtigen villa Tiburtina S. I 3, jedenfalls ein Verwandter des Manilius Vopiscus cos. 114 Or. 3787. [Er selbst scheint nicht in den Staatsdienst getreten zu sein; vgl. I 3, 22; 108 etc. Nohl.] Über die häufige Verwechslung der Namen Manlius und Manilius vgl. StRE. IV 1481. [Der cos. 114 vielleicht ein Enkel des cos. suff. 60 zur Zeit des Neronischen Kometen (vgl. Tac. A. XIV 22); bei Seneca Qu. nat. VII 28: Paterculo et V o p i s c o. Stobbe.]

F l a v i u s U r s u s, wie Teuffel RLG.[4] 326, 10 vermutet, vielleicht der Sohn des Ursus, der Domitian zur Scheidung von der Domitia riet und auf Julias Fürsprache 84 Konsul wurde: Dio LXVII 3 u. 4; diese intimen Beziehungen zum kaiserlichen Hause passen gut zu der Annahme, daß er ein Flavier war. Der bei Statius vorkommende war noch jung (II praef.: iuvenem candidissimum et sine iactura desidiae doctissimum) und hatte wohl noch kein Amt bekleidet, da es Statius sonst schwerlich unerwähnt lassen würde. Dagegen war er bereits als Redner aufgetreten II 6, 95, war reich und Besitzer von Gütern zu Locrio in Bruttium, bei Pollentia, in Lucanien, am rechten Tiberufer, in Kreta, Cyrene und an anderen Orten (ib. 60—68).

V i t o r i u s (nicht Victorius) M a r c e l l u s, der Freund Quintilians, Stat. Silv. IV praef.; IV 4; vgl. über ihn Nohl Zwei Freunde des Statius, Hermes XII 517 f. und Mommsen Vitorius Marcellus, Hermes XIII 428—430. Er war, wie Mommsen gezeigt hat, wahrscheinlich Sohn eines Ritters (sein Sohn Geta heißt bei Stat. S. IV 4, 75 Stemmate materno felix, virtute paterna), hatte nach Verwaltung der Prätur die Aufsicht über die Via Latina erhalten (ib. 59) und die Aussicht auf das Kommando einer Legion (61). Er hatte eine Frau aus der Familie der Hosidius Geta geheiratet, und sein Sohn Geta (Quintilian. I pr. 6; Stat. v. 71: parvoque exempla parabis magna Getae) ist der (in den Akten von 118—20 vielfach erwähnte) Arvale C. Vitorius Hosidius Geta. Der von Statius (V. 20—26) erwähnte Gallus ist nicht, wie früher irrig angenommen wurde, ein Sohn, sondern ein Freund des Vitorius Marcellus.

Zum Ritterstande gehörte V i b i u s M a x i m u s (Martial. XI 106), dessen Namen gegen die falsche Überlieferung der Statiushandschriften (Vinius, Vivius) Nohl (Hermes XII 517) festgestellt hat. Sein Vater hatte im sarmatischen Kriege befehligt Silv. IV 7, 49—53; er selbst war im Orient praef. alae gewesen 45. Als S. IV 7 verfaßt wurde, befand er sich in Dalmatien, nicht als proc. aurar. Delmat., sondern, wie Nohl aus einem Militärdiplom von 93 nachweist, als praef. coh. III Alpinorum. (Hirschfeld S. 154, 2.) Im Jahre 104 war er nach einer Inschrift der Memnonssäule (Nohl das.) Präfekt von Ägypten. [Er war auch literarisch tätig, als Epitomator des Sallust und Livius (S. IV 7, 55); an ihn richtete Statius einen Brief bei der Herausgabe der Thebais (IV praef., 7, 25—28). Vielleicht ist er identisch mit Maximus, dem Bewunderer des Catull Martial. I 7. Nohl.]

Ritter war auch Septimius Severus IV 5, 41: inter pignora curiae Contentus arcto lumine purpurae (praef.: inter ornatissimos secundi ordinis), Redner und Dichter (Teuffel RLG.[4] 326, 9), Besitzer von drei Gütern bei Veji, Cures und im Hernikerlande (54—57), schwerlich Beamter, da es nicht erwähnt wird.

Von Novius (Nohl Qu. Stat. p. 45)[1]) Vindex rühmt Statius außer Sittenreinheit nur Treue gegen einen damals (94/95) schon, wie es scheint in den besten Jahren, gestorbenen Vestinus, der von vornehmer Abkunft war (IV 6, 94: scit adhuc florente sub aevo Par magnis Vestinus avis); doch wohl der von Martial. IV 73 besungene.

Pollius Felix, ein reicher Puteolaner, lebte zurückgezogen auf seiner Villa bei Sorrent (S. II 2; III praef.; III 1); seine Gemahlin Polla, sein Schwiegersohn der Neapolitaner Julius Menecrates.

---

Die Abhandlungen über Chronologie des Lebens und der Satiren Juvenals und die Personennamen bei Juvenal (S. 486—499 der 6. Auflage, jetzt in meiner Ausgabe des Juvenal S. 6—18 und S. 99—106) sind hier weggelassen. Die Ergebnisse der ersteren sind folgende:

| | |
|---|---|
| Juvenal war in Rom | 92 |
| „ „ „ „ | 101/2 |
| „ widmete sich der Rhetorik bis ca. | 112 |
| „ edierte das erste Buch der Satiren zwischen | 112—116 |
| „ „ „ zweite „ „ „ „ | 116—118 |
| „ „ „ dritte „ „ „ „ Herbst | 118—121 |
| „ „ „ vierte „ „ „ „ | 121—127 |
| „ „ „ fünfte „ „ „ „ | 128 oder später. |

---

### 4. Zu S. 96, 1. Chronologisches zu Gellius[2]).

Die einzige mir bekannte Abhandlung, in der genauere Zeitbestimmungen für Leben und Schriftstellerei des Gellius versucht sind, ist der Artikel „Gellius" von Bähr in Ersch und Grubers Enzyklopädie; doch bedürfen auch diese der Berichtigung und Vervollständigung.

Als Gellius in die Schule ging (in scholis fui XVI 1, ad grammaticos itavi VII 6), war Terentius Scaurus (divi Hadriani temporibus grammaticus vel nobilissimus XI 15, wohl Hadrians Lehrer Vit. L. Veri c. 2) allem Anscheine nach schon tot; denn wegen einer Stelle in einem seiner Bücher, die er nicht verstand, befragte Gellius den Sulpicius Apollinaris, von dem er sagt,

1) Baehrens: novii ita A. novi C. Novii edd.; doch schreibt er wie Markland Nonius. 2) Vgl. mein Programm De Auli Gellii vitae temporibus, Acad. Alb. Regim. 1869. IV.

daß er ihn als adulescens (adulescentulus XX 6) sectabatur discendi gratia, hominem nostrae memoriae doctissimum XIII 18. Schon hierdurch werden wir erinnert, daß die Jugend des Gellius nicht in die Zeit des (überall von ihm Divus genannten) Hadrian, sondern in die des Antoninus Pius fiel.

An Sulpicius Apollinaris scheint er sich im 17. und 18. Lebensjahre angeschlossen zu haben: cum iam adulescentulus praetextam et puerilem togam mutasset magistrosque tunc sibi ipse exploratiores quaereret XVIII 4; die Anlegung der Männertoga erfolgte zwischen dem 15. und 17. Jahre (Marquardt Prl. I² 123—131). Adulescens Romae, cum etiamtum ad grammaticos itarem, audivi Apollinarem Sulpicium, quem in primis sectabar — Erucio Claro, praefecto urbi, dicere etc. VII 6. Erucius Clarus (vgl. Plin. Epp. II 9. Fronto ed. Naber p. 6) war zum zweitenmal Konsul 146, sein erstes Konsulat ist unbekannt; ebenso, wann er die Stadtpräfektur (Gell. XIII 18: qui praefectus urbi et bis consul fuit) bekleidete.

In denselben Jahren hatte er Unterricht bei den Rhetoren Antonius Julianus und T. Castricius, der letztere (noster bei Fronto Ad am. II 2 ed. N. p. 190) nach Gell. XIII 22 vir a D. Hadriano in mores atque litteras spectatus, Romae locum principem habuit declamandi ac docendi und war docendis publice iuvenibus magister XIX 9. Gellius bezeichnet sich in der Zeit, wo er mit diesem Lehrer und seinen Mitschülern die Sommerferien zu Puteoli verbrachte, als adulescentulus XVIII 9. Auch mit Fronto hatte er damals schon Umgang XIV 8: Adulescentulus Romae priusquam Athenas concederem, quando erat a magistris auditionibusque obeundis otium, ad Frontonem Cornelium visendi gratia pergebam. Auch sein Umgang mit dem Dichter Annianus (XI 7. IX 10, der auf seinem Landgut im Faliskergebiet die Weinlese zu feiern pflegte XX 8) scheint in diese Zeit zu gehören; denn Annianus hatte noch den Valerius Probus gehört, dessen Blütezeit bekanntlich unter Nero war, der aber wahrscheinlich noch unter Domitian (Martial. III 2, 12 — etwa 87) gelebt hat (Jahn Proll. ad Pers. p. CXXXVII). Ob er damals schon mit Julius Paullus (homo in memoria nostra doctissimus I 22. V 4. XVI 10) in Verkehr stand, ist ungewiß. Dieser vir bonus et rerum litterarumque impense doctus lud Gellius auf sein Gütchen im Vaticanischen Gebiet zusammen mit dem Numidier Julius Celsinus ein XIX 7, der ebenfalls Frontos Freund war XIX 10.

Wenn Gellius etwa im 18. Jahre den Unterricht bei Sulpicius Apollinaris begann, so dürfte er ihn bei diesem und seinen anderen Lehrern etwa 7 Jahre fortgesetzt haben. Denn unmittelbar nach der Beendigung seiner grammatischen und rhetorischen Studien wurde er zum Richter ernannt und dadurch zum juristischen Studium veranlaßt. XIII 2, 1: Quo primum tempore a praetore lectus in iudices sum — libros utriusque linguae, de officio iudicis scriptos, conquisivi, ut homo adulescens, a poetarum fabulis et a rhetorum epilogis ad iudicandas lites vocatus (XIV 1, 1: a praetoribus lectus in iudices sum, ut iudicia quae appellantur

privata susciperem. Mommsen StR. III 1, 538, 4). XIII 13: cum ex angulis secretisque librorum et magistrorum in medium iam hominum et in lucem fori prodissem, quaesitum esse memini in plerisque Romae stationibus ius publice docentium aut respondentium etc. Nun sagt allerdings Sueton. August. c. 32: iudices a tricensimo (so codd.; die auf der gleich anzuführenden Stelle Ulpians beruhende Konjektur des Cujacius vicensimo ist unannehmbar) aetatis anno adlegit i. e. quinquennio maturius quam solebant (Mommsen StR. III 1, 537, 5.) Doch Sueton spricht nicht von dem gesetzlich zulässigen, sondern von dem faktisch beobachteten Termin (quam solebant). Im Alter von 30 oder mehr Jahren konnte sich Gellius weder adulescens nennen, noch ist glaublich, daß er bis dahin die Rhetorenschule besuchte (T. I 326, 4). Es ist daher anzunehmen, daß das von Ulpian (Digg. XLII 1, 57: quidam consulebat an valeret sententia a minore viginti quinque annis iudice data etc.) erwähnte, für die Geschworenen erforderliche gesetzliche Alter schon damals in Rom Geltung hatte, und daß er unmittelbar nach dem Eintritt in dasselbe einberufen wurde.

Um Aufklärung über juristische Fragen wandte sich Gellius auch an Grammatiker, deren einer ihn adulescens anredet XX 10, und an Favorinus, quem in eo tempore Romae plurimum sectabar XIV 2, 11. In die nächstfolgenden Jahre fällt dann alles, was Gellius von seinem Umgange mit Favorinus (vgl. Hertz Ind. lect. aest. Vratisl. 1869) erzählt: ein Besuch bei Fronto II 26, Zusammentreffen mit dem Grammatiker Domitius Insanus XVIII 7, Spaziergang bei den Bädern des Titus III 1, auf dem Trajansforum XIII 25, Ausflug nach Ostia XVIII 1, Besuch in Antium XVII 10.

Da nun zwei Gespräche, an denen Favorinus teilnimmt, und die offenbar in dieselbe Zeit fallen, vor dem kaiserlichen Palast stattfinden, in einem Kreise, der auf den Beginn der salutatio Caesaris wartet (IV 1, 1 u. XX 1, 1, wo der Jurist S. Cäcilius das Wort führt): so muß dieser Verkehr des Gellius mit Favorinus vor 161 stattgefunden haben, in welchem Jahre Antoninus Pius starb und zwei Kaiser den Thron bestiegen, so daß fortan von einer salutatio Caesaris nicht mehr wohl ohne nähere Bezeichnung gesprochen werden konnte.

Sulpicius Apollinaris lebte noch, als Gellius bereits das Richteramt bekleidete; denn cum Romae a consulibus iudex extra ordinem datus — essem XII 13, 1, wandte er sich an ihn wegen der Bedeutung der Worte intra Kalendas. Derselben Zeit wird das Gespräch XIX 13 angehören: Stabant forte una in vestibulo Palatii fabulantes Fronto Cornelius et Festus Postumius (Redner aus Numidien: vgl. Fronto Ad amic. II 10 ed. Naber p. 200) et Apollinaris Sulpicius etc. Bald darauf aber muß Apollinaris gestorben sein, jedenfalls mehrere Jahre vor 163. Denn der spätere Kaiser Pertinax (geb. 126) war erst sein Schüler und dann sein Nachfolger: post quem idem Pertinax grammaticen professus est Vit. Pert. c. 1; wo post quem doch wohl nichts anderes bedeuten kann als: nach seinem Tode. Da Pertinax bei der

Schule seine Rechnung nicht fand, bewarb er sich um das Centurionat, das er auch erhielt, diente dann als Kohortenpräfekt in Syrien und zeichnete sich hierauf im Partherkriege aus; da dieser 163 begann, muß seine Übernahme des Lehramts seines Vorgängers beträchtlich früher erfolgt sein. Auch die dialektischen Studien des Gellius (XVI 8, wo er von einem in der Bibliothek des Friedenstempels gefundenen Buch spricht) mögen in diese Zeit fallen.

Die Reise des Gellius nach Griechenland und sein dortiger Aufenthalt erfolgte sicher nach der zuletzt erwähnten richterlichen Tätigkeit und den damit verbundenen Studien. Gellius muß aber in Athen vor 165 oder spätestens in diesem Jahre gewesen sein, denn Peregrinus Proteus, den er zu Athen sah XII 11 und hörte VIII 3, starb eben 165. Nun bezeichnet sich Gellius bei diesem Aufenthalt ebenso konstant (wenn auch indirekt) als iuvenis, wie in der bisher besprochenen Zeit als adulescens: seine Studiengenossen in Athen heißen iuvenes II 21. VII 10. XII 5. Eine solche Verschiedenheit des Ausdrucks wird man gerade bei diesem Schriftsteller nicht für zufällig halten, sondern eine bestimmte Altersbezeichnung darin erkennen müssen. Da nun Varro nach Censorin. D. D. N. c. 14 das 30. Jahr als die Grenze der adulescentia und iuventus ansah[1]), ist es wohl höchst wahrscheinlich, daß sich Gellius bei den Angaben über sein eigenes Alter nach diesem Gebrauche richtete, folglich bei seinem Aufenthalt in Athen diese Grenze bereits überschritten hatte[2]). Da es sich ferner nirgends zeigt, daß der Regierungsantritt der duo Augusti (161) schon vor Gellius' Abreise aus Rom erfolgt war, diese also etwa zwischen 160 und 164 stattfand, muß die Geburtszeit des Gellius, wenn er damals gerade das Alter von 30 Jahren hatte, etwa zwischen 130 und 134 fallen. Dazu stimmt auch sehr gut, daß, wie bemerkt, die Zeit seines Schulbesuchs nach 137 angesetzt werden muß; die Ansetzung seines Geburtsjahrs im Jahre 140 (Bähr a. a. O. 48[b]) ist also zu spät.

Die übrigen Angaben, die Gellius in bezug auf seine griechische Reise macht, ergeben nichts für die Zeitrechnung. Herodes Atticus (geb. etwa 101, Konsul 143), an den Gellius, wie Bähr vermutet, vielleicht von Favorinus empfohlen war, wird als Konsular I 2 erwähnt. Zu seinen Lehrern in Athen gehörte ganz besonders der Platoniker Calvisius Taurus aus Berytus memoria nostra in disciplina Platonica celebratus VII 10, der auch der Lehrer des

---

1) So noch Augustin. Conf. VII 1, 1 sagt von seinem 31. Jahr: Jam mortua erat adulescentia mea male nefanda, et itum in iuventutem. 2) Allerdings hat er gemäß dem allgemeinen, schon bei Tacitus stehenden Gebrauch (Vogel De Noctium Atticar. A. Gellii compositione. Schriften f. M. Hertz 1888 S. 7, 1) die Besucher der Rhetorenschule ohne Rücksicht auf ihr Alter iuvenes genannt (XIX 9 docendis publice iuvenibus magister XIX 9 oben S. 112), aber wo er von sich selbst spricht, hat er sich genauer ausgedrückt.

Herodes gewesen war Philostrat. Vitt. soph. II 1, 34, und dessen Blütezeit Hieronymus ums Jahr 146 ansetzt (Taurus clarus habetur), damals also schon ein Greis.

Zu der Annahme, daß Gellius' Aufenthalt in Athen zweijährig war, sehe ich nirgends eine Veranlassung, da, wie Bähr a. a. O. S. 45 bemerkt, alle erwähnten Zeiten und Ereignisse sehr wohl innerhalb eines Jahrs Raum finden. Gellius erwähnt Ausflüge nach Eleusis VIII 3, Aegina II 21, Delphi XII 5, Paträ XVIII 9; den Sommer II 21 und dessen größte Hitze XVIII 10, den sehr heißen Herbst I 2, die Feier der Pythischen Spiele (im September: Bähr 44b) XII 5, den Winter XVII 8 und seine langen Nächte Praef. 4, die Saturnalien XVIII 2 u. 13. Von der Rückreise spricht er dreimal: XIX 1 (Überfahrt von Cassiope nach Brundisium bei stürmischem Meer), IX 4, XVI 6 (Landung in Brundisium).

Von seinem späteren Leben spricht Gellius fast gar nicht. Aus der Vorrede ergibt sich, daß er heiratete und Kinder hatte (Praef. 1). Zu der Annahme, daß er im späteren Lebensalter wieder nach Athen übergesiedelt sei, vielleicht der Erziehung seiner Kinder wegen, und seine Attischen Nächte dort ausgearbeitet habe, kann ich in der Stelle Praef. 4 keinen Grund finden: Sed quoniam longinquis per hiemem noctibus in agro sicut dixi terrae Atticae commentationes hasce ludere ac facere exorsi sumus; glaube vielmehr, daß Gellius hier von den ersten während seiner Studienzeit gemachten Entwürfen und Aufzeichnungen (illis annotationibus pristinis) spricht, die er eben im späteren Alter ordnete und ausführte. Daß diese Aufzeichnungen zum Teil in ihrer ursprünglichen Form in das spätere Werk übergingen, zeigt XVIII 2, 7, wo es heißt: bei der Feier der Saturnalien in Athen seien nuper verschiedene Fragen aufgeworfen worden, während es doch nach einer früheren Stelle unzweifelhaft ist, daß diese Feier eben in die Studienzeit des Gellius fiel 2: conveniebamus autem ad eandem cenam complusculi, qui Romani in Graeciam veneramus, quique easdem auditiones eosdemque doctores colebamus. Dieser Gebrauch von nuper macht es freilich unmöglich, die Ereignisse, welche als nuper geschehen bezeichnet werden, mit Sicherheit der Zeit der definitiven Abfassung des Werks zuzuweisen, da die betreffenden Abschnitte ebenfalls schon mehrere Jahre früher niedergeschrieben und später unverändert aufgenommen sein können. XIII 31: laudabat venditabatque se nuper quispiam in libraria sedens homo ineptus. XV 4: in sermonibus nuper fuit seniorum hominum et eruditorum etc. II 24: legi adeo nuper in Capitonis Ateii coniectaneis. III 3, 7: nos quoque ipsi nuperrime, cum legeremus Fretum etc. Ebenso möglich ist aber freilich, daß diese Stellen sämtlich oder teilweise während der eigentlichen Redaktion des Buchs geschrieben sind, die darin erzählten Ereignisse sich also kurz vor derselben zugetragen hatten. Denn daß Gellius sein Buch in der Tat nicht in Attica, sondern in oder bei Rom schrieb, scheint mir aus dem Gebrauch des Präsens in folgender Stelle hervorzugehen XI 3: Quando ab arbitriis

negotiisque otium est et motandi corporis gratia aut spatiamur aut vectamur, quaerere nonnumquam apud memet ipsum soleo res eiusmodi, parvas quidem minutasque — velut est, quod forte nuper in Praenestino recessu vespertina ambulatione solus ambulans considerabam etc. Bei diesem Landaufenthalt mag auch der opicus die Frage über den Titel der Plutarchischen Schrift *περὶ πολυπραγμοσύνης* getan haben, was ebenfalls als nuper geschehen berichtet wird XI 16, 2; obwohl Gellius natürlich auch in Rom mit opicis in Berührung gekommen sein kann. Und so werden denn wohl die meisten mit nuper eingeführten Erzählungen von kleinen Ereignissen in Rom der Abfassungszeit der Attischen Nächte angehören. Auch XVI 10, 1: otium erat quodam die Romae in foro a negotiis etc. wird sich auf diese Zeit beziehen. Es ist auffallend, daß Gellius in diesem im höheren Alter geschriebenen Buche so äußerst wenig aus seiner späteren Lebenszeit erwähnt. Wir erfahren nicht, von welcher Art (außer den arbitria und der Verwaltung seines Vermögens) die Geschäfte waren, denen er zu seiner Arbeit die Zeit abstehlen mußte (Praef. 12: per omnia semper negotiorum intervalla, in quibus furari otium potui). Seine freie Zeit verlebte er dann zum Teil auf seiner Besitzung zu Präneste.

Er sagt Praef. 22: volumina commentariorum ad hunc diem viginti iam facta sunt. Quantum autem vitae mihi deinceps deum voluntate erit quantumque a tuenda re familiari procurandoque cultu liberorum meorum dabitur otium, ea omnia subsiciva et subsecundaria tempora ad colligendas huiuscemodi memoriarum delectatiunculas conferam. Progredietur ergo numerus librorum, diis bene iuvantibus cum ipsius vitae, quantuliqui-que fuerint, progressibus, neque longiora mihi dari spatia vivendi volo quam dum ero ad hanc quoque facultatem scribendi commentandique idoneus. Da nun Gellius nicht dazu gekommen ist, eine Fortsetzung seines Werks herauszugeben, scheint er dessen Abschluß nicht lange überlebt zu haben. Klar ist aber, daß er so, wie er hier spricht, nur sprechen konnte, nachdem er die Höhe des Lebens schon überschritten hatte. Fällt also seine Geburtszeit etwa zwischen 130—134, so muß die Abfassung des Buchs nicht zwischen 150 und 160 fallen, sondern in die letzte Zeit des Marc Aurel oder schon unter Commodus, ja Gellius kann sehr wohl noch unter Pertinax, der ja wie er ein Schüler des Sulpicius Apollinaris war, geschrieben und diesen überlebt haben. Wenn, wie Vogel a. a. O. bemerkt, die Nichterwähnung der Schriften Frontos annehmen läßt, daß auch er, als Gellius sein Buch schrieb, schon tot war, so stimmt das zu der Annahme, daß er etwa 180 starb (T. I S. XXIII). Auch ist es möglich, daß (wie Vogel ebenfalls bemerkt S. 11 bis 13) Gellius vom Tode überrascht wurde, bevor er die letzte Hand an sein Buch legen (namentlich die späteren Abschnitte mit den früheren vergleichen) konnte.

Es ergeben sich also hieraus folgende Ansetzungen als wahrscheinlich:

Gellius geboren . . . . . etwa zwischen 130 u. 134
„ legt die toga virilis an . . . . . „ „ 145 „ 150
„ beginnt den Unterricht bei Sulpicius Apollinaris . . . . . „ „ 146 „ 151
„ verkehrt mit Fronto . . . . } in derselben Zeit.
Erucius Clarus Stadtpräfekt }
„ wird zum Richter ernannt . . . . . zwischen 155 „ 159
„ schließt sich an Favorinus an in derselben Zeit.
In dieser Zeit ungefähr stirbt Sulpicius Apollinaris, und Pertinax (geb. 126) übernimmt seine Schule.
„ reist nach Griechenland . . . . . etwa zwischen 160 „ 164
„ vollendet die Attischen Nächte und schreibt die Vorrede. . . . . „ „ 175 „ ?

Zu diesen Ansetzungen paßt sehr wohl ein von F. Rühl (Die Verbreitung des Justinus im Mittelalter S. 31 ff.) veröffentlichtes, mir erst nachträglich bekannt gewordenes Datum. Das von Radulfus de Diceto um 1210 verfaßte, im Britischen Museum handschriftlich erhaltene Buch De viris illustribus quo tempore scripserunt enthält unter anderen, wie es scheint aus einer verlorenen Chronik geschöpften Notizen auch folgende: Agellius scribit anno C.LXIX, welche sich vermutlich auf ein bei Gellius vorkommendes, in dieses Jahr fallendes Ereignis bezieht, dessen Ermittlung bisher nicht gelungen ist.

## II.

# Die religiösen Zustände.

## 1. Der Götterglaube.

Verschiedenartigkeit der literarischen und monumentalen Quellen.

Für die Erkenntnis der religiösen Zustände der antiken Welt in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten besitzen wir zwei Quellen von sehr verschiedener, vielfach sogar entgegengesetzter Beschaffenheit: die eine in der Literatur, die andere in den Denkmälern, namentlich Inschriftsteinen. Die Literatur ist vorwiegend aus Kreisen hervorgegangen, die teils von Unglauben und Indifferenz ergriffen waren, teils durch Reflexion und Deutung den Volksglauben zu vergeistigen, zu läutern und umzugestalten strebten. Die Denkmäler dagegen stammen wenigstens zum großen Teil aus denjenigen Schichten der Gesellschaft, die von der Literatur und den dort herrschenden Richtungen wenig berührt wurden und teils nicht das Bedürfnis, teils nicht einmal die Fähigkeit hatten, ihren Überzeugungen dort Ausdruck zu geben: und sie sind ganz vorwiegend Zeugnisse eines positiven, weder zweifelnden noch grübelnden, naiven und reflexionslosen Götterglaubens. Wenn die moderne Welt einst in ähnlicher Weise unterginge, wie die antike untergegangen ist, und eine späte Nachwelt dann bemüht wäre, aus ebenso trümmerhaften Überresten der heutigen Kultur, als sie uns vom Altertum geblieben sind, eine Anschauung von den religiösen Zuständen unserer Zeit zu gewinnen: so würde auch sie aus sehr fragmentarischen Überresten der heutigen Literatur ganz andere, zum Teil entgegengesetzte Eindrücke erhalten, als aus Grabsteinen, Votivtafeln und anderen kirchlichen Denkmälern jeder Art. Wie dann nur eine Verwertung beider einander ergänzenden Gattungen von Zeugnissen eine annähernd richtige Vorstellung geben könnte, so gilt dasselbe auch für die hier in Betracht gezogene Zeit des Altertums. Während die heidnische Literatur dieser Zeit uns einen Einblick in die Tätigkeit der Kräfte gewährt, die innerhalb des Heidentums an seiner Auflösung und Zersetzung arbeiteten, weht uns aus den Denkmälern ein Geist des Glaubens an, der allen zerstörenden Einflüssen jahrhundertelang Widerstand zu leisten vermochte. Weil

Die Literatur bisher fast ausschließlich berücksichtigt.

nun, namentlich von theologischen Schriftstellern, die heidnische und christliche Literatur jener Zeit immer fast ausschließlich, jedenfalls weit mehr als ihre Denkmäler zur Darstellung religiöser Zustände verwertet wurde, ist man der zuletzt berührten Seite derselben nie völlig gerecht geworden.

Aber auch die Literatur hat man mit Vorurteil behandelt, vorzugsweise ihre irreligiöse Seite berücksichtigt und nicht hinreichend erwogen, in wie hohem Grade Glaube und Aberglaube Bedürfnisse der Massen sind, welche gebieterisch Befriedigung verlangen[1]). Selbst die literarischen Quellen bestätigen doch nur sehr teilweise die herrschende Ansicht, daß das Heidentum sich schon im tiefsten Verfall, in voller Auflösung befunden habe, als das Christentum entstand.

Irreligiöse Richtungen in der letzten vorchristlichen und ersten nachchristlichen Zeit.

Allerdings wird schon im letzten vorchristlichen Jahrhundert von römischen und griechischen Schriftstellern viel über Abnahme der Gottesfurcht, über Unglauben und religiöse Indifferenz geklagt[2]) und die Schuld an dem Verfall der Religion ausdrücklich den Lehren „wahnwitziger Weisheit“[3]) zugeschrieben, die sich aus den Schulen griechischer Philosophie verbreitet hatten. In der Tat herrschen in der damaligen römischen Literatur, sowie in der des ersten nachchristlichen Jahrhunderts Richtungen, die von dem alten Glauben teils abgewendet, teils ihm geradezu feindlich sind. Die Notwendigkeit des Volksglaubens und der Staatsreligion wurde zwar von den Gebildeten aus Gründen der Zweckmäßigkeit nicht bloß bereitwillig zugestanden; sie gaben auch das Beispiel der Ehrerbietung gegen die Religion und alle religiösen Einrichtungen. Cicero erklärte in einer im Senat gehaltenen Rede, bei aller Vorliebe für literarische Studien doch derjenigen Literatur fernzustehen, welche die Gemüter dem Glauben entfremde; wir verdanken, sagt er, unsere Siege über alle Völker der Frömmigkeit, dem Glauben und der Erkenntnis, daß alles durch den Willen der Götter regiert wird[4]). Namentlich wurde anerkannt, daß die Massen wegen ihrer sittlichen Roheit und geringen Bildung der Religion bedürften. Die Masse der Weiber und das ganze gemeine Volk, sagt Strabo, kann man nicht durch philosophische Belehrung zur Frömmigkeit, Heiligkeit und zum Glauben hinleiten, sondern es

1) Gibbon History ch. XV ed. Basel 1782 II 294. Tac. Hist. I 22: cupidine ingenii humani libentius obscura credendi (von Othos Glauben an Astrologie).
2) Marquardt StV. III² 70 f. 3) Horat. C. I 34, 2. 4) Cic. De har. resp. c. 9; vgl. über Ciceros Stellung zur Religion Gaston Boissier La religion romaine d'Auguste aux Antonins (1874) I 61 ss.

bedarf für diese auch der Götterfurcht, und dazu gehören Legenden und Wundergeschichten[1]). Es hat seinen Nutzen, daß es Götter gibt, sagt Ovid mit zynischer Aufrichtigkeit, und da es ihn hat, wollen wir an sie glauben und fortfahren, ihnen zu opfern[2]). Epictet tadelt diejenigen, die durch unbedachte Äußerungen des Zweifels an der Existenz der Götter in jugendlichen Gemütern die Keime der Tugend zerstören und manchem das rauben, was ihn vom Verbrechen zurückgehalten habe[3]). Die Staatsmänner der Monarchie betonten noch besonders, daß die Verächter der Götter auch sonst niemanden in Ehren halten[4]).

Haß des Glaubens vereinzelt.

In jenem Geständnisse war aber freilich ausgesprochen, daß ein großer Teil der Gebildeten selbst des Volksglaubens in der überlieferten Form nicht zu bedürfen glaubte, über den sie sich in der Tat vielfach mit Gleichgültigkeit, Frivolität oder Verachtung äußern. Freilich war diese Freigeisterei oft nur eine Maske; Unglück oder Gefahr rissen sie dem Spötter vom Gesicht, und man sah solche sich dann eifrig der Religion zuwenden[5]). Auch wird es nicht selten gewesen sein, daß völlig Ungläubige eine einzelne Superstition um so zäher festhielten; wie z. B. Sulla, welcher den Tempel zu Delphi geplündert hatte, ein kleines Bild des Apollo stets bei sich führte, das er öfter küßte, und an das er in Augenblicken der Gefahr inbrünstige Gebete richtete[6]); und Nero, ein Verächter aller Religionen, eine ihm von einem unbekannten Plebejer geschenkte kleine weibliche Figur nach einer unmittelbar darauf entdeckten Verschwörung wie die höchste Gottheit verehrte. Daß übrigens auch unter den Gebildeten jener Zeit es nicht an Gläubigen fehlte, versteht sich von selbst[7]), und Juvenal meint sogar, damals habe es noch keine Verächter der Götter gegeben[8]).

Lucrez.

Doch wir begegnen auch — bei Lucrez — einem leidenschaftlichen Ausdrucke des Hasses gegen den Glauben. Ihm erschien er als ein von der Erde zum Himmel ragendes Riesengespenst, dessen schwerer Tritt das Menschenleben schmählich zu Boden drückte, während sein Antlitz grauenvoll aus der Höhe herabdrohte: bis der kühne Geist eines griechischen Mannes — Epikur — dem Schrecken Trotz bot. Er erschloß die Pforten der Natur, drang weit über die flammenden Mauern des Weltalls ins Grenzenlose vor und brachte der Menschheit als Überwinder die Erkenntnis der Gründe alles Seins. So hat er den Glauben gestürzt, uns aber durch seinen Sieg zum Himmel erhoben.

1) Strabo I 2 p. 19 C. 2) Ovid. A. a. I 637. 3) Epictet. Diss. II 20, 32—35. 4) Mäcen bei Dio LII 36. 5) Lucret. III 48—58. 6) Plutarch. Sulla c. 29. 7) Boissier I 67 ss. 8) Juv. 6, 342.

Man möge nicht meinen, mit der Annahme dieser Lehre den Weg des Frevels und der Gottlosigkeit zu betreten: im Gegenteil, gerade der Glaube habe öfter zu gottlosen und verbrecherischen Taten geführt. Der Dichter erinnert, wie Agamemnon die eigene Tochter dem Zorn der Göttin Diana geopfert habe, und schließt seine rührende Schilderung des Opfertods der unschuldigen Jungfrau mit dem Ausrufe: Zu so viel Unheil konnte der Glaube den Antrieb geben![1])

Epikureer und Skeptiker.

Aber so feindselig wie Lucrez stand der Volksreligion keineswegs die ganze Schule der Epikureer gegenüber, geschweige denn die philosophisch Gebildeten überhaupt. Den Atheismus lehrte kein System, und seine Anhänger sind schwerlich zu irgend einer Zeit zahlreich gewesen. Der Skeptizismus bestritt nur, daß das Dasein der Gottheit sich beweisen lasse, der Epikureismus lehrte die Existenz unzähliger ewiger seliger Götter und leugnete nur ihre Fürsorge für die Welt und die Menschheit: aber die Epikureer schlossen sich ebensowenig als die Skeptiker grundsätzlich vom Kultus aus. Die Gottheit bedürfe der Verehrung zwar nicht, sagt der Epikureer Philodemus, aber für uns sei es naturgemäß, sie ihr zu erweisen, hauptsächlich durch erhabene Vorstellungen, dann aber auch nach der in jedem Falle überlieferten väterlichen Sitte[2]). Der Gewohnheit folgend, sagt der Skeptiker Sextus, sagen wir, daß es Götter gibt, daß sie eine Vorsehung üben, und verehren sie[3]). Die überwiegende Mehrzahl der Gebildeten, die, ohne einer bestimmten Schule anzugehören, doch von philosophischen Einflüssen mittelbar oder unmittelbar berührt waren, stand dem Volksglauben mehr oder minder tolerant gegenüber, mochten sie auch selbst monotheistische oder pantheistische oder fatalistische Anschauungen hegen, oder einem geläuterten Polytheismus huldigen, oder endlich den überlieferten Glauben verloren haben, ohne einen neuen gewinnen zu können.

Standpunkt der nicht philosophisch gebildeten Römer.

Die in der gebildeten römischen Welt des 1. Jahrhunderts n. Chr. außerhalb der eigentlich philosophischen Kreise verbreiteten religiösen Anschauungen bewegten sich zwischen dem Glauben an die Existenz der Volksgötter und eine durch sie geübte Vorsehung (wenn auch mit Verwerfung der ganzen legendarischen Überlieferung) einerseits, und der absoluten Negation dieser Götter andererseits. Auf dem ersteren Standpunkt scheint z. B. Tacitus gestanden zu haben[4]). Bei Be-

Glaube (Tacitus) —

1) Lucret. I 62—101. 2) Zeller Philosophie d. Griechen III² 1, 398, 2.
3) Ders. das. III² 2, 47, 2. 4) Eine stillschweigende Billigung der jüdischen und germanischen Gottesverehrung kann ich in Hist. V 5. Germ. c. 9 nicht mit Nipperdey erkennen, dessen Erörterung (Tac. Ann.³ p. XIV—XVI) ich im übrigen folge.

sprechung der jüdischen Religion äußert er den entschiedensten Widerwillen gegen die Vernachlässigung des ererbten Gottesdienstes und die Verachtung der Götter. Er glaubte, daß sie nicht bloß die unabänderliche Weltordnung vollziehen, sondern auch unmittelbar in ihren Gang eingreifen[1]) und die Zukunft durch Vorzeichen verkündigen. Quintilian gehörte zu der gewiß sehr zahlreichen Klasse derer, bei welchen die gewohnten und anerzogenen polytheistischen Anschauungen sich mit monotheistischen vermischten, ohne daß sie das Bedürfnis oder die Energie hatten, ihre Überzeugungen zu völliger Klarheit und Bestimmtheit durchzubilden[2]). Bei ihm drängte schon die Vorstellung von der beseelten Natur, von „jenem Gott, der der Vater und Schöpfer der Welt ist", den Glauben an die „unsterblichen Götter" in den Hintergrund. Der Glaube an eine Vorsehung stand ihm fest, und auch an der Verkündigung der Zukunft durch Orakel und Zeichen scheint er nicht gezweifelt zu haben.

Schwanken zwischen Polytheismus und Monotheismus (Quintilian) —

Am entschiedensten ist in der Negation des Volksglaubens der ältere Plinius. Er meinte in seiner Darstellung des Kosmos die „unaufhörlich erörterte Frage nach dem Wesen der Gottheit" nicht übergehen zu dürfen und hat deshalb die damals am meisten verbreiteten Formen ihrer Beantwortung angegeben. Für ihn selbst war Gott und Natur nicht zu trennen: die Natur war ihm „die Mutter aller Dinge", die sich dem Menschen so oft im Zufall offenbarte; diesen mochte man also als den Gott bezeichnen, dem man die meisten Entdeckungen und Kulturfortschritte verdankte[3]). Aber mit Grund durfte man das „heilige, unermeßliche, ewige" Weltall, „zugleich die Schöpfung der Natur, und die Natur selbst" für eine Gottheit halten, als die Seele der Welt aber und ihr leitendes Prinzip die Sonne ansehen. Nur menschliche Schwäche konnte also nach dem Bilde und der Gestalt der Gottheit fragen. Welcher Art sie auch ist (wenn es noch eine außerhalb der Natur gibt), und wo auch immer, sie muß ganz Kraft, ganz Geist sein. Noch törichter ist es, an unzählige Götter zu glauben und auch menschliche Eigenschaften wie Eintracht, Keuschheit, Hoff-

Unbedingte Leugnung der Götter (Plinius).

1) Tac. Hist. IV 78: nec sine ope divina mutatis repente animis terga victores vertere. A. XIV 22: Nero entweihte die aqua Marcia, indem er darin badete, secutaque anceps valetudo iram deum affirmavit. 2) Babucke De Quintiliani doctrina (Regim. 1866) p. 11—16. 3) Plin. N. h. XXIV 1. XXVII 8 (mit Silligs Anm.). XXXVII 205. II 12—27. XXXVII 60 fragt er, wie die Entdeckung der Kraft des Bockbluts, den Diamant zu erweichen, möglich gewesen sei, und antwortet: numinum profecto muneris talis inventio est nec quaerenda ratio in ulla parte naturae, sed voluntas.

nung, Ehre, Milde als Gottheiten zu betrachten; die gebrechliche und mühselige Menschheit hat, ihrer Schwäche sich bewußt, die eine Gottheit zerteilt, damit jeder die von ihren Seiten verehren könne, deren er am meisten bedarf. Daher finden wir bei anderen Völkern andere Namen, und unzählige Götter bei denselben, selbst Krankheiten und Übel aus Furcht verehrt, wie das Fieber und die Verwaisung. Da nun noch der Glaube an Schutzgötter und -göttinnen aller einzelnen Männer und Frauen dazu kommt, ergibt sich eine größere Zahl der Götter als der Menschen. Die ganze Mythologie ist kindische Faselei, den Göttern Ehebrüche, Streit und Haß beilegen, an Gottheiten des Betrugs und der Verbrechen glauben, der äußerste Grad der Schamlosigkeit. Offenbarung der Gottheit ist das Wirken der Menschen für die Menschheit und dies zugleich der Weg zum ewigen Ruhm; auf diesem sind die Helden des alten Rom gewandelt, auf ihm schreitet jetzt mit übermenschlichem Schritte Vespasian mit seinen Söhnen, der erschöpften Welt Hilfe bringend. Uralt ist die Sitte, Wohltätern der Menschheit durch Versetzung unter die Götter Dank abzustatten. Überhaupt sind die Namen der Götter wie der Gestirne von Menschen entlehnt; wie sollte es ein himmlisches Namensverzeichnis geben! Ob die höchste Macht, welche es auch sei, für die menschlichen Dinge Sorge trägt, ob es denkbar ist, daß sie durch einen so traurigen und so vielfachen Dienst nicht herabgewürdigt werden würde? Kaum wäre zu entscheiden, ob es für das Menschengeschlecht nützlicher sei, diesen Glauben zu hegen oder nicht, wenn man sieht, wie ein Teil keine Rücksicht auf die Götter kennt, der andere in schimpflichem Aberglauben und Götterfurcht befangen ist. Um die Vorstellung von der Gottheit noch ungewisser zu machen, hat die Menschheit sich eine Macht erfunden, deren Wesen zwischen beiden entgegengesetzten Vorstellungen die Mitte hält: Fortuna, die bewegliche, von den meisten für blind gehaltene, umherschweifende, unbeständige, ungewisse, wechselnde, die Gönnerin der Unwürdigen, also der Zufall selbst[1]) wird als Gottheit verehrt. Ein anderer Teil verwirft auch diese, weist alle Ereignisse ihren Gestirnen zu, und glaubt an eine einmalige, unabänderliche, für alle Zukunft verhängte Bestimmung der Gottheit. Diese Ansicht hat angefangen Boden zu gewinnen, und die Menge der Gebildeten wie der Ungebildeten fällt ihr gleich bereitwillig zu. Sodann umfängt der Glaube an unzählige Vorbedeutungen die des Blicks in die Zu-

1) Ich glaube (mit Sillig), daß in § 22 Fors für sors zu lesen ist.

kunft beraubte Menschheit, und unter allem diesem ist allein gewiß, daß es nichts Gewisses gibt, und kein zugleich jammervolleres und hochmütigeres Wesen als der Mensch. Die übrigen Geschöpfe kennen kein Bedürfnis als die, welche die Güte der Natur von selbst befriedigt, und überdies nicht den Gedanken des Tods. Aber für die Gesellschaft ist der Glaube an die Lenkung der menschlichen Dinge durch die Götter ohne Zweifel von Nutzen, und daß für Übeltaten Strafen unfehlbar eintreten, wenn auch spät, da die Gottheit nach so vielen Seiten hin in Anspruch genommen ist; sowie daß der Mensch nicht darum als das Gott nächste Wesen geschaffen sein könne, um an Niedrigkeit den Tieren gleich zu sein. Für die Unvollkommenheit der menschlichen Natur aber liegt darin ein ganz besonderer Trost, daß auch Gott nicht alles kann. Er kann sich nicht selbst den Tod geben, wenn er es wollte, was die Natur dem Menschen als das Beste bei so viel Qualen des Lebens geschenkt hat; noch Sterbliche mit Unsterblichkeit beschenken oder Abgeschiedene zurückrufen; nicht bewirken, daß, wer gelebt hat, nicht gelebt, wer Ämter bekleidet hat, sie nicht bekleidet habe; er hat überhaupt keine Macht über die Vergangenheit als die des Vergessens; und (um auch scherzhafte Beweisgründe anzuführen) er kann nicht machen, daß zweimal zehn nicht zwanzig ist, und vieles der Art: woraus sich unzweifelhaft die Macht der Natur ergibt, und daß s i e das ist, was wir Gott nennen. — Soweit Plinius.

Versöhnung von Vernunft und Glauben in der Theologie des Stoizismus.

War nun allerdings die Negation des Volksglaubens wohl in den meisten Fällen eine mittelbare oder unmittelbare Wirkung philosophischer Einflüsse, so gab es doch auch philosophische Richtungen, mit denen er nicht bloß vollkommen vereinbar war, sondern die ihm sogar zur Stütze dienten. Der Stoizismus, dessen Wirkungen in jener Zeit sich vielleicht weiter erstreckten als die irgend eines anderen Systems, suchte in seiner Theologie[1]) Glauben und Philosophie zu versöhnen, die Berechtigung der Volksreligion wissenschaftlich darzutun, indem er von dem höchsten Gotte, dem Schöpfer und Weltbeherrscher, Untergötter, von der durch das All verbreiteten göttlichen Kraft als Einheit ihre zahllosen Äußerungen und Wirkungen unterschied und überdies Dämonen als Mittelwesen zwischen Gottheit und Menschheit annahm. Alles, sagt Epictet, ist voll von Göttern und Dämonen[2]). Die Anstößigkeiten der legendarischen Tradition wurden durch künstliche

1) Zeller III² 1, 288—323. 2) Ebendas. 667.

allegorische Auslegung beseitigt[1]). Da außerdem die stoische Theologie fortwährende Offenbarungen der göttlichen Mächte durch Sendung von Orakeln, Vorzeichen u. dgl. anerkannte: so darf man annehmen, daß ein großer Teil der Anhänger der Stoa an dem überkommenen Glauben mehr oder weniger streng festhielt, und daß diejenigen Gebildeten, die, wie Marc Aurel, in einer Welt ohne Götter nicht leben wollten[2]), ihr vor anderen Schulen (wie in den späteren Jahrhunderten der neuplatonischen und wie im neunzehnten die orthodoxen Protestanten der Hegelschen)[3]) auch darum den Vorzug gaben, weil sie eine Lösung des Konflikts zwischen Vernunft und Glauben bot.

Auch im 1. Jahrhundert also standen nicht einmal die philosophisch Gebildeten der Volksreligion durchaus feindlich gegenüber. Und wenn auch in der Literatur dieser Zeit, wie in der des 18. Jahrhunderts, glaubensfeindliche Stimmungen und Richtungen vorherrschen, so behaupteten sie keinesfalls diese Herrschaft über das Jahrhundert hinaus. Wie die Flut der antichristlichen Richtungen des 18. Jahrhunderts, nachdem sie ihre größte Höhe erreicht hatte, schnell sank, und dann eine mächtige Rückströmung eintrat, die auch einen großen Teil der gebildeten Kreise unwiderstehlich mit fortriß: ebenso sehen wir in der römisch-griechischen Welt nach den in der Literatur des 1. Jahrhunderts vorwiegenden Richtungen eine Tendenz zum positiven Glauben die Oberhand gewinnen, auch hier die gebildeten Kreise ergreifen, und auch hier den Glauben vielfach zu krassem Aberglauben, Wundersucht, Frömmelei und Schwärmerei ausarten.

Restauration des Glaubens im 2. Jahrhundert.

Den Beweis für ein von den Gebildeten tiefer und allgemeiner als bisher empfundenes Bedürfnis, den Volksglauben mit einer reinen Gotteserkenntnis in Einklang zu bringen, gibt vor allem die Ausbildung, welche die (wie bemerkt, auch von den Stoikern angenommene) Dämonenlehre seit dem Ende des 1. Jahrhunderts durch die Platoniker erhielt, und die für die religiöse Richtung dieser Zeit in hohem Grade charakteristisch ist. Die Vorstellung von diesem „Zwischenreich" der Dämonen, die auf alter orphisch-pythagoreischer Überlieferung beruhte, entwickelte sich in der Art, daß die Dämonen den gläubigen Philosophen „überall an die Stelle der Volksgötter treten konnten, wo von den letzteren solches ausgesagt wurde, was man mit

Ausbildung und dogmatische Geltung der Dämonenlehre.

1) Die salubres interpretationes der Überlieferung de vita deorum moribusque, die Augustinus (ep. 91) in templis populis congregatis vorlesen hörte (Marquardt StV. III² 10, 4), sind offenbar solche allegorische Erklärungen. 2) Zeller III² 1, 679; vgl. unten S. 135 u. 253. 3) Réville La religion à Rome sous les Sevères p. 118.

dem reinen Gottesbegriff unverträglich fand, ohne es doch darum geradezu leugnen zu wollen"[1]).

Obwohl hier der Phantasie der weiteste Spielraum gegeben war, stimmen die Platoniker des 2. Jahrhunderts in allen wesentlichen Punkten der (von ihnen mit Vorliebe behandelten) Dämonenlehre völlig überein; offenbar hatte diese bereits in den gläubigen Kreisen der gebildeten Welt eine Art von dogmatischer Geltung gewonnen. Plutarch[2]) sagt: diejenigen, die entdeckt haben, daß ein Geschlecht Plutarch. von Dämonen zwischen Menschen und Göttern in der Mitte steht und beide miteinander verbindet und im Zusammenhange erhält (mag nun diese Lehre aus der Schule Zoroasters, von Orpheus, aus Ägypten oder Phrygien stammen), haben mehr und größere Schwierigkeiten gelöst als Plato durch seine Theorie von der Materie[3]). Nach seiner Ansicht konnten die drei unteren Gattungen der Vernunftwesen durch Vervollkommnung jede zu der nächst höheren und zuletzt zu der höchsten aufsteigen: die besseren Menschenseelen konnten Heroen, diese Dämonen und einzelne der letzteren (wie Isis und Osiris) Götter werden[4]). Denn von den in dreifacher Ordnung die Vorsehung übenden Gewalten nehmen die Dämonen den untersten Rang ein. Die höchste Gewalt ist der Geist und Wille der Urgottheit, Schöpfer und Ordner des Weltganzen von Anbeginn, nächst ihm lenken die himmlischen Götter die menschlichen Dinge im großen und ganzen, zuletzt die Dämonen „als Wächter und Aufseher" im Einzelnen[5]). Abweichend von anderen Platonikern hält Plutarch die Dämonen nicht für notwendig unsterblich; ohne den geringsten Zweifel und als Erlebnis eines glaubwürdigen Manns erzählt er, wie die Kunde von dem Tode des großen Pan von seinen Mitdämonen mit lautem Wehklagen aufgenommen worden sei; die Hofphilologen des Tiberius hatten sich dahin geäußert, dies sei Pan der Sohn des Hermes und der Penelope gewesen[6]). Die Dämonen sind für Lust und Unlust empfänglich und auch dem Bösen zugänglich: auf sie beziehen sich die Überlieferungen von Entführungen, Umherirren, Versteckt sein, Verbannungen und Sklavendiensten von Göttern; alles dies und ähnliches, wie die Leiden der Isis und des Osiris, sind nicht Schicksale von Göttern, sondern von Dämonen[7]). Diese sind mit den Namen der Götter, denen sie beigesellt sind und von denen sie Macht und Ehre haben, benannt und so

1) Zeller III² 2, 122. 2) Zeller III² 1, 157 f. 3) Plutarch. Def. oracc. 10. 4) Id. Romul. c. 29,18. Def. oracc. ib. Is. et Osir. c. 30. 5) Id. De fato c. 9. 6) Id. Def. oracc. c. 17. 7) Id. ib. c. 15. Is. et Osir. c. 25.

mit ihnen verwechselt worden, einige haben jedoch ihre wahren Namen behalten[1]). Die bösen und furchtbaren Dämonen erfreuen sich an düsteren, trauervollen Kulten, und wenn ihnen diese zuteil werden, wenden sie sich zu nichts Schlimmerem; die guten und freundlichen tragen (wie schon Plato lehrte) als Boten und Dolmetscher die Gebete und Wünsche der Menschen zu den Göttern aufwärts und die Orakel und Gaben des Guten herab[2]). Oft also steigen die Dämonen aus der Region des Monds nieder, um die Orakel zu verwalten, an den höchsten Mysterien mitfeiernd teilzunehmen, Frevel zu bestrafen, in Krieg und Seegefahr Rettung zu bringen: lassen sie sich hierbei durch Zorn, ungerechte Gunst oder Neid bestimmen, so büßen sie dafür, indem sie wieder zur Erde herabgestürzt und in Menschenleiber geschleudert werden[3]).

Apulejus. Ganz in demselben Sinne stellen Apulejus und Maximus von Tyrus die Dämonen als Vermittler zwischen der Götter- und Menschenwelt dar. Nach dem ersten[4]) sind ihre Leiber weder von irdischer noch rein ätherischer Natur, sondern halten zwischen beiden die Mitte. Deshalb werden sie den Menschen nur ausnahmsweise und nach eigenem Willen sichtbar, wie die homerische Minerva dem Achill. Diese Dämonen lassen die Dichter, keineswegs der Wahrheit zuwider, Menschen lieben und hassen, begünstigen und schädigen, daher auch Mitleid, Unwillen, Angst und Freude fühlen, überhaupt durchaus menschlich empfinden, was alles mit der ewig unveränderlichen Ruhe der Himmelsgötter unvereinbar ist. Auf der verschiedenartigen Empfänglichkeit der Dämonen für sinnliche Eindrücke beruht auch nach Apulejus die Verschiedenheit der Kulte und Opfer. Je nach ihrer Natur erfreuen sie sich an täglichen oder nächtlichen, öffentlichen oder geheimen, heiteren oder düsteren Opfern und Gebräuchen: so die ägyptischen an Klagegesängen, die griechischen an Tänzen, die barbarischen an rauschender Musik. Daher also die große Mannigfaltigkeit in den Formen der Götterdienste in verschiedenen Ländern: die Prozessionen, Mysterien, Handlungen der Priester, Gebete der Opfernden, Götterbilder und -attribute, Lage und Gebräuche der Tempel, Blut und Farbe der Opfertiere — alles dies hat seine Gültigkeit je nach dem Gebrauch eines jeden Orts, und oft erfahren wir durch Träume, Prophezeiungen und Orakel, daß die Gottheiten (d. h. Dämonen) zürnen, wenn in ihrem Dienst aus Nachlässigkeit oder Hochmut etwas versäumt wird.

1) Plutarch. Def. oracc. c. 25. 2) Id. Is. et Osir. c. 26 (Plato Conviv. c. 23).
3) Id. De fac. in orbe lunae c. 30. 4) Apulei. De deo Socratis c. 6—13.

Mit Ausnahme sehr weniger Gottesleugner, sagt Maximus von Tyrus[1]), stimmt die ganze Menschheit in dem Glauben an einen Gott, den König und Vater aller, und an viele Götter, seine Kinder und Mitherrscher, überein: diese letzten sind nicht dreißigtausend, wie Hesiod sagt, sondern zahllose, teils im Himmel die Naturen der Gestirne, teils im Äther die Existenzen der Dämonen. Teils sichtbar, teils unsichtbar nehmen diese göttlichen Wesen an der Herrschaft des höchsten Gottes teil; die ihm verwandtesten scharen sich gleichsam als seine Tisch- und Hausgenossen um seine Pforten und dienen ihm als Boten, andere sind Diener dieser, wieder andere noch geringer. So bildet eine ununterbrochen abgestufte Folge von übermenschlichen Wesen die Verbindung zwischen Menschheit und Gottheit, und die Untergötter (die Dämonen) vermitteln gleichsam als Dolmetscher zwischen der menschlichen Schwäche und göttlichen Herrlichkeit[2]). „Dies sind die, welche den Menschen erscheinen und zu ihnen reden und mitten unter ihnen verkehren und ihnen die Hilfe leisten, deren die menschliche Natur von den Göttern bedarf." „Sie heilen Krankheiten, geben ihren Rat in der Not, verkünden das Verborgene, sind Helfer bei der Arbeit, Geleiter auf dem Wege; die einen walten in den Städten, die anderen auf den Fluren, diese zu Lande, jene auf dem Meere; andere als Schutzgeister einzelner Menschen; die einen schrecklich, die anderen menschenfreundlich, dem bürgerlichen Leben oder dem Kriege zugewandt: so viele Naturen der Menschen, so viele gibt es auch der Dämonen." Zu ihnen[3]) gehören namentlich die vom Leibe geschiedenen Menschenseelen, die ihre irdischen Neigungen und Beschäftigungen auch in jenem höheren Dasein nicht aufgeben wollen: so übt Asklepios noch immer die Heilkunde, verrichtet Herakles Taten der Kraft, Dionysos schwärmt, Amphilochus prophezeit, die Dioskuren fahren zur See, Minos richtet, Achilles waffnet sich. Maximus versichert, daß er die Dioskuren selbst gesehen habe, wie sie als leuchtende Sterne ein vom Sturm bedrängtes Schiff lenkten, und Asklepios nicht im Traume, sondern im Wachen. — Daß Gegner des Christentums, wie der Platoniker Celsus, zwischen den Dämonen und den Engeln des christlichen und jüdischen Glaubens keinen Unterschied finden wollten, wird man hiernach völlig begreiflich finden[4]).

Maximus von Tyrus.

1) Zeller III² 1, 187f. Max. Tyr. Diss. XVII 5 u. 11. 2) Max. Tyr. Diss. XIV 8. 3) Id. ib. XV 6, 7. An Seelen guter Menschen als Schutzgeister glaubte auch Walter Scott: Eberty Leben W. Scotts II 149. 4) Orig. c. Cels. V 4 sq. p. 233. Philo De gigantt. p. 221: *οὓς ἄλλοι φιλόσοφοι δαίμονας, ἀγγέλους Μωσῆς*

So gewährte also die Dämonenlehre den Frommen die Möglichkeit, den Volksglauben im weitesten Umfange festzuhalten, ohne mit den Forderungen der Vernunft in Widerspruch zu geraten, und zwar im buchstäblichen Sinne festzuhalten, ohne jene (für Starkgläubige gewiß bedenklichen) gewaltsamen und künstlichen allegorischen Deutungen, deren sich der Stoizismus bediente: und auf diesem Umwege kehrte ein großer Teil der gebildeten Welt wieder zu jenen scheinbar durch die Kritik für immer beseitigten „Legenden und Wundergeschichten" zurück, deren nach Strabos Meinung nur die Massen und das weibliche Geschlecht bedurfte. Daß eine solche Vermittlung der Volksreligion mit einer vernunftgemäßeren Gotteslehre gesucht und gefunden wurde, setzt, wie gesagt, eine gerade unter den philosophisch Gebildeten weit verbreitete, unzerstörbare Anhänglichkeit an die alten Götter voraus, eine tiefe Sehnsucht, in dem positiven Glauben der Vorzeit eine Befriedigung zu finden, den keine noch so erhabene Abstraktion gewähren konnte.

Gesamteindruck der römischen und griechischen Literatur des 2. Jahrhunderts.

Der Gesamteindruck der griechischen und römischen Literatur des 2. Jahrhunderts, in der sich auch die religiösen Zustände der damaligen gebildeten Welt spiegeln, bestätigt dies durchaus. Unter den römischen Schriftstellern dürften Juvenal[1]) und der jüngere Plinius[2]), wie überhaupt so namentlich in ihren religiösen Anschauungen, der stoischen Lehre am nächsten gestanden haben, wofür bei Plinius auch ein sehr starker Glaube an Träume und Vorbedeutungen spricht. Von beiden wissen wir überdies, daß sie sich am Kultus beteiligten; Juvenal hat wahrscheinlich der in seiner Vaterstadt Aquinum verehrten Ceres Helvina zur Lösung eines Gelübdes eine Widmung dargebracht[3]), Plinius zwei Tempel bauen lassen[4]). Tacitus hat mit schweren Zweifeln gerungen, ohne doch (wie bemerkt) durch sie dem positiven Glauben völlig entfremdet zu werden. Suetons kindischer Vorbedeutungs- und Wunderglaube läßt über die Festigkeit seines Götterglaubens kaum einen Zweifel. Bei Gellius ist nach seiner ganzen Geistesrichtung und nach der seiner Lehrer in Griechenland ein streng konservatives Festhalten an der Tradition auch im Glauben mindestens als wahrscheinlich vorauszusetzen[5]); bei Fronto, der während einer Krankheit

---

εἰωθεν ὀνομάζειν· ψυχαὶ δ' εἰσὶ κατὰ τὸν ἀέρα πετόμεναι. 1) Vgl. besonders Juv. 10, 346 sqq. u. 15, 106: melius nos Zenonis praecepta monent. 2) Plin. Epp. VII 26 sagt, daß Krankheit den Menschen besser macht: tunc deos, tunc hominem esse se meminit. 3) Mommsen IRN 4312 = CIL X 5382. Vgl. auch Juv. 12, 87 sq. 4) T. I 254, 4—5. 5) Vgl. Praef. 22 (deum voluntate — diis bene iuvantibus) oben S. 116.

der Faustina an jedem Morgen zu den Göttern betete[1]) und von ihnen Eingebungen in Träumen zur Heilung von der Gicht erbat und erhielt, sogar gewiß. Die Betrachtungen Marc Aurels atmen den Geist echter Frömmigkeit, die Schriften des Apulejus durchweht eine mystische Glaubensseligkeit, Aelian suchte für seine mit leidenschaftlichem Hasse gegen den Unglauben gepaarte wundersüchtige Strenggläubigkeit auch durch eigene Werke Propaganda zu machen.

Aber weit mehr als die römische trägt die griechische Literatur des 2. Jahrhunderts den Stempel einer Periode, deren geistige Zustände durch ein neu erwachtes religiöses Leben ganz eigentlich ihre Signatur erhielten. Mit Ausnahme Lucians steht von den griechischen Schriftstellern dieser Zeit nur Galen mit seinem an stoische Vorstellungen sich anlehnenden Pantheismus dem Volksglauben ganz fern[2]); die Liebe, sagt er z. B., sei eine rein menschliche Affektion und werde nicht etwa von einem kleinen jugendlichen Dämon mit brennenden Fackeln bewirkt[3]). Viel näher steht schon dem Volksglauben Dio von Prusa mit seinem zweifellosen Glauben an die Gottheit (wie es scheint, auch an Einzelgötter) und eine durch sie geübte Vorsehung; er war sogar überzeugt, daß die, welche über die göttlichen Dinge verwerfliche Meinungen hegen, notwendig ruchlos sein müssen[4]). Auch Epictets Pantheismus nahm den Polytheismus in sich auf[5]), und ebenso scheinen sich die religiösen Anschauungen seines Schülers Arrian an die Volksreligion angeschlossen zu haben[6]). Alle übrigen stehen auf dem Boden eines ganz positiven Götterglaubens, wie verschieden er sich auch in der Auffassung jedes Einzelnen gestaltete. Plutarch hielt es nicht für ratsam, nach Gründen des Glaubens an die Götter zu forschen; der alte und von den Vätern ererbte Glaube sei hinreichend als Grundlage für die Frömmigkeit; werde er irgendwo erschüttert und ins Schwanken gebracht, so sei sein fester Bestand ganz und gar in Frage gestellt[7]). Auch hatte sein Wunderglaube kaum eine Grenze, wenn er gleich vor einem Übermaße der Leichtgläubigkeit warnt und Wunder wie das Schwitzen, Seufzen, Blutvergießen von Götterbildern, sowie ihr Reden mit menschlicher Stimme halb rationalistisch zu erklären versucht.

---

1) Fronto ad M. Caes. V 25 (40), ad Verum II 6 ed. Naber p. 83. 2) Zeller G. d. gr. Ph. III² 1, 738. 3) Galen. XVIII$^b$ 19. 4) Zeller III² 1, 732. Dio Chrys. Or. XXXIX p. 485 sq. M. 5) Zeller III² 1, 666 f. 6) Arrian. Pont. Euxin. 32—34 sagt, Achill sei den Seefahrern bei seiner Insel hilfreich, wie die Dioskuren überall, *καί μοι δοκεῖ οὐκ ἄπιστα εἶναι.* 7) Plutarch. Amator. XIII 2 u. 3 (wo mit Volkmann Leben, Schriften u. Philosophie des Plutarch II 53 statt *ἐπισφαλὴς γίνεται πᾶσι* zu lesen ist *πᾶσα*).

Doch sagt er, die göttliche Natur sei von der menschlichen so völlig verschieden, daß es nicht irrationell sei, ihr die Vollbringung des für Menschen Unmöglichen zuzutrauen[1]). Die, wenn auch mit Bewußtsein erstrebte und künstlich festgehaltene, doch sicher aufrichtige Schlicht- und Altgläubigkeit des Pausanias, der unerschütterliche Wunderglaube des Artemidor, der krasse Supranaturalismus des Maximus von Tyrus, die bis zur Grenze des religiösen Wahnsinns gesteigerte Schwärmerei des Aristides — alle diese religiösen Richtungen kommen überein in dem Glauben an eine durch zahlreiche Einzelgötter wunderbar geübte Vorsehung. Und nur eine weite Verbreitung eines blinden Glaubens und kindischer Superstition konnte die religionsfeindliche Schriftstellerei eines Lucian ins Leben rufen, deren unermüdliche, immer wiederholte Angriffe doch gewiß nicht für ein Fechten mit Schatten gehalten werden können. Noch weniger darf man daraus, daß Lucian keine Verfolgung erlitt, auf allgemeine Gleichgültigkeit gegen die von ihm verspottete Religion schließen. Wenn sein Spott auch ohne Zweifel das religiöse Gefühl der Gläubigen aufs tiefste verletzte, so konnte er doch selbst ihnen nicht so verdammenswert erscheinen, wie die Verspottung einer auf Offenbarung beruhenden Religion deren Gläubigen erscheinen muß: und im Heidentum gab es nicht bloß keine Dogmen, sondern auch keine Kirche, die zum Schutz des gefährdeten Glaubens hätte gegen dessen Angreifer einschreiten können. Parnys Götterkrieg, der in zynischer Verhöhnung des Heiligsten Lucians Göttergespräche ebenso weit übertrifft wie an Witz, ist allerdings vor der Restauration des Katholizismus in Frankreich erschienen (1799): aber auch später ist kein Versuch zu seiner Unterdrückung gemacht, sein Verfasser ist (1803) Mitglied der französischen Akademie geworden und (1814) gestorben, ohne eine Verfolgung erlitten zu haben.

Lucian.

Die Kaiser des 2. Jahrhunderts.

Auch die Kaiser des 2. Jahrhunderts haben sichtbar unter dem Einfluß der herrschenden geistigen Strömung gestanden und sie dann auch ihrerseits durch ihr Beispiel sowie durch ihre eifrige Fürsorge für den Kultus gefördert. Von Trajan rühmt Plinius, daß er nicht wie Domitian beanspruchte, gleich einem Gotte geehrt zu werden, daß er die Tempel der Götter nur betrat, um sie anzubeten[2]). Hadrian

1) Plutarch. Camill. c. 6, 3 u. 4. Coriolan. c. 38. Vgl. Marcell. c. 5, 6. — Herodian. *II. μον. λεξ.* praef. ed. Lehrs p. 13: *καὶ πρῶτος ἡμῖν θεὸς παρέστω. δίκαιον γὰρ τὴν ἀρχὴν ἀπ' αὐτοῦ ποιήσασθαι, ὡς καὶ ὁ Σολεὺς ἀρχόμενος ἔφη ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα.* 2) Plin. paneg. c. 52.

bewies einen, auch nach den hochgespannten Ansprüchen des Pausanias sehr großen Eifer in der Verehrung der Götter[1]). Antoninus Pius ließ niemals ein Opfer durch einen Stellvertreter vollbringen, außer wenn er krank war[2]), und ein ihm im Jahre 143 von Volk und Senat gesetztes Denkmal ist ihm „wegen seiner ungemeinen Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit inbezug auf die Gebräuche der Staatsreligion" gewidmet[3]). Marc Aurel strebte in allem, sich als Schüler seines Vorgängers zu bewähren, namentlich aber sollte dieser in seiner Frömmigkeit ohne Aberglauben sein Vorbild sein, damit er in seine letzte Stunde mit ebenso ruhigem Gewissen eintreten könne[4]). Er selbst, der in einer Welt ohne Götter nicht leben wollte, scheint die Götter aller Nationen als gleich mächtig und gleich sehr der Verehrung würdig anerkannt zu haben. Beim Ausbruche des Marcomannenkriegs ließ er Priester aus allen Ländern nach Rom kommen und fremde Gebräuche vollziehen[5]) und während des Kriegs einmal auf Veranlassung eines Orakels des Alexander von Abonuteichos zwei Löwen lebendig in die Donau werfen[6]). Im Darbringen von Opfern war er so verschwenderisch, daß man einen Brief der weißen Rinder an ihn zirkulieren ließ: „Wenn du siegst, sind wir verloren"[7]).

Charakteristische Erscheinungen des neu erwachten religiösen Lebens. Die Orthodoxie und Intoleranz des Aelianus.

Die Natur des im 2. Jahrhundert neu erwachten religiösen Lebens muß hier durch einige für dasselbe besonders charakteristische Erscheinungen veranschaulicht werden, welche zugleich wohl die höchsten von der Steigerung der Glaubensstärke erreichten Grade erkennen lassen. Der Pränestiner Claudius Aelianus verfaßte zu Anfang des 3. Jahrhunderts[8]) (in griechischer Sprache) zwei Werke, von der Vorsehung und von göttlichen Erscheinungen, deren Tendenz wir aus zahlreichen Fragmenten kennen. Er führte den Beweis, „daß die unverständiger sind als Kinder, welche sagen, daß hienieden die Gottheit nicht die Vorsehung übe"[9]), durch Erzählungen zahlreicher Wunder, Orakel und anderer unmittelbarer Offenbarungen der göttlichen Macht, hauptsächlich wunderbarer Belohnungen von Frommen und Gläubigen und wunderbarer und schrecklicher Bestrafungen von Gottesleugnern und Ungläubigen. Bei diesen Erzählungen fehlt es nicht an Apostro-

1) Pausan. I 5, 5. Ammian. XXV 4, 17: praesagiorum sciscitationi nimiae deditus (wie Julian). 2) Antonin. P. c. 11. Pausan. XIII 43, 3: *τοῦτον Εὐσεβῆ τὸν βασιλέα ἐκάλεσαν οἱ Ῥωμαῖοι, διότι ἐς τὸ θεῖον τιμῇ μάλιστα ἐφαίνετο χρώμενος.* 3) Orelli 844 = CIL VI 1001. 4) Marc. Anton. Comment. VI 30. H. A. Vit. M. A. c. 13. 5) M. Antonin. c. 13. 6) Lucian. Alexander 48. 7) Ammian. XXV 4, 17. 8) Den Tod des Verus erwähnt er fr. 206 ed. Hercher II 259. 9) Aelian. fr. 29.

phen an die Religionsverächter, wie z. B.: „Was sagt ihr zu diesem, ihr, die ihr meint, daß die Vorsehung blind umhertappe oder nur eine Fabel sei?“[1]), sowie an Äußerungen des Mitleids und Verwünschungen gegen die glaubensfeindlichen Philosophen: „O ihr Xenophanes und Diagoras und Hippo und Epikuros und ihresgleichen, und die ganze übrige Zahl der unglückseligen und gottverhaßten Männer, seid verflucht!“[2])

Die süßliche und salbungsvolle Sprache affektiert die fromme Einfalt einer guten alten Zeit, einige Proben werden eine hinreichende Vorstellung geben. „Ein Mann Euphronios war ein unglückseliger Mann und hatte Freude an dem Geschwätz des Epikuros, und aus selbigem zog er sich zwei Übel zu, gottlos und ruchlos zu sein.“ Dieser Mann verfiel in eine Krankheit, und von derselben (Lungensucht nennen sie die Söhne der Asklepiaden) arg gequält, verlangte er anfangs nach der ärztlichen Kunst der Menschen und suchte bei dieser Hilfe. Aber das Siechtum war gewaltiger als die Kunst der Ärzte. Als er nun bereits das Äußerste befürchtete, bringen ihn seine Angehörigen in den Tempel des Asklepios. Und da er eingeschlafen war, dünkte ihm, daß einer der Priester zu ihm sage, für den Mann gebe es nur einen Weg des Heils und ein Mittel für die ihn bedrängenden Übel, wenn er die Bücher des Epikuros verbrenne, und die Asche dieser gottlosen, frevelnden und weibischen Bücher mit feuchtem Wachse knete, damit seinen Bauch und seine Brust bestreiche und alles mit Binden umwickle. Er aber bekannte alles, was er vernommen, seinen Nächsten, und jene waren sogleich großer Freude voll, daß er nicht als ein Verschmähter und Verachteter von dem Gotte sei verstoßen worden. So wurde der Gottesleugner bekehrt und fortan ein Muster der Frömmigkeit für andere[3]). Wunderbare Heilungen sowohl von Frommen als von Gottlosen, die sich dann besserten, waren in diesem Buch in großer Anzahl erzählt, und erbauliche Betrachtungen daran geknüpft wie folgende: „Aristarchos von Tegea, der Tragödiendichter, verfiel in eine Krankheit, und Asklepios heilte ihn und befahl ihm, ein Dankopfer für seine Genesung zu bringen, und der Dichter brachte dem Gotte das nach ihm benannte Schauspiel dar. Wie könnte es aber geschehen, daß die Götter für die Gesundheit einen Lohn verlangten und annähmen? da sie uns ja doch das Größte mit menschenliebendem und gütigem Sinne umsonst gewähren, die Sonne zu schauen und an dem allgenügenden Glanz eines so großen Gottes ohne Entgelt teil

1) Aelian. fr. 31. 2) Id. fr. 33. 3) Id. fr. 89.

zu haben, und den Gebrauch des Wassers und die unzähligen Hervorbringungen und mannigfaltigen Hilfen des uns bei der Arbeit fördernden Feuers, und aus der Luft Nahrung für unser Leben in uns zu ziehen? Sie wollen also nur, daß wir auch in jenen geringeren Dingen nicht undankbar und uneingedenk seien, und machen uns auch dadurch besser"[1]).

Bis zu welchem Grade kindischer Albernheit sich die Wundersucht dieser Glaubensrichtung verirren konnte, mag folgende Geschichte von einem tanagräischen Kampfhahne zeigen, der an einem Fuße verletzt war. „Der Hahn, wie mich dünkt auf einen von Asklepios erhaltenen Antrieb, hüpfte auf einem Beine vor den Herren, und da in der Frühe dem Gotte ein Lobgesang gesungen wurde, stellte er sich in die Reihe der Sänger, als wäre ihm von dem Leiter des Chors seine Stelle angewiesen, und versuchte, so gut er vermochte, sein Vogellied mitzusingen, harmonisch in den Gesang der anderen einstimmend. Auf einem Beine aber stehend, streckte er das beschädigte und verstümmelte vor, als wollte er bezeugen und angeben, was er erduldet hatte. So sang er seinem Heilande, wie er es mit der Kraft seiner Stimme vermochte, und flehte, ihm den Gebrauch seines Fußes wiederzugeben." Nach einer Offenbarung des Gottes wurde er dann geheilt, „und mit den Flügeln schlagend und weit ausschreitend und den Hals aufrichtend und den Kamm schüttelnd wie ein stolzer Krieger, bekundete er das Walten der Vorsehung über den unvernünftigen Kreaturen"[2]). Den Erzählungen von dem Heil, das der Glaube brachte, standen (wie gesagt) Beispiele von den schrecklichen Folgen des Unglaubens und Frevels gegen die Götter gegenüber: wie ein Mann, der „mit lüsternem Auge" die Mysterien ansehen wollte, ohne eingeweiht zu sein, auf einen Stein stieg, von diesem herab und sich zu Tode fiel[3]); wie ein Unglücklicher, dessen Seele von Epikuros' Lehre entnervt war, in den heiligen Raum des Tempels zu Eleusis eindrang, den nur der Hierophant betreten durfte, zur Strafe von einer furchtbaren Krankheit befallen wurde und gräßliche Qualen litt, so daß er danach schmachtete, seine verfluchte Seele vom Leibe losreißen zu können, was ihm aber erst spät zuteil wurde[4]); wie Sulla von Würmern („andere aber sagen nicht von diesen, sondern von Läusen"), die aus seinem Leibe herausquollen, langsam aufgefressen wurde, weil er den Tempel der Athene zu Alalkomenä zerstört hatte[5]); wie ein

1) Aelian. fr. 101. 2) Id. fr. 98. 3) Id. fr. 43. 4) Id. fr. 10. 5) Id. fr. 53.

Bildhauer „auf den Gewinn schauend und blind gegen die Frömmigkeit“ ein Götterbild schlechter ausführte, als er nach der erhaltenen Bezahlung gesollt hatte, unansehnlich, klein und aus schlechtem Marmor, dann aber dafür an seinem Leibe gestraft wurde, „und dies allen ein Beispiel und eine Lehre war, solches nicht zu wagen noch dergleichen Vorteil zu suchen“[1]), usw.

Von demselben Verfasser haben wir eine „Geschichte der Tiere“, in welcher „die instinktive Sicherheit und Zweckmäßigkeit der niederen Organismen als die reinere Naturmanifestation den Menschen als moralisches Gegenbild vorgehalten wird“[2]). Die Elefanten, so wird z. B. hier berichtet, beten die Sonne an, indem sie ihr bei ihrem Aufgange ihre Rüssel gleich Händen entgegenstrecken: die Menschen aber zweifeln, ob es Götter gibt, und wenn sie existieren, ob sie für uns Sorge tragen[3]). Die Mäuse auf einer dem Hercules heiligen Insel im Schwarzen Meer berühren dort nichts, was ihm geweiht ist; wenn nun die zu seinen Opfern bestimmten Trauben reifen, verlassen sie die Insel, um der Versuchung, sie zu benaschen, zu entgehen, und kehren erst nach der Weinlese zurück. Hippo, Diagoras, Herostrat und die übrigen Götterfeinde würden freilich diese Trauben ebensowenig schonen, als was sonst den Göttern geweiht ist[4]). In einem anderen Buche preist Aelian die Barbaren, welche noch nicht durch Überkultur dem Glauben entfremdet sind wie die Griechen: bei den Indern, Kelten, Ägyptern gibt es keine Zweifler und Gottesleugner wie Euhemerus, Epikur, Diagoras usw.[5]).

Schwärmerei des Aristides.

Wenn die Schriften Aelians uns mit der extremsten und starrsten, in der Tat zelotischen heidnischen Orthodoxie bekannt machen, so besitzen wir in den Bekenntnissen eines Manns, der von Mitwelt und Nachwelt zu den ersten geistigen Größen seiner Zeit gezählt wurde, des Rhetors P. Aelius Aristides, auch ein merkwürdiges Zeugnis, bis zu welchem Grade sich damals unter besonderen Einflüssen die religiöse Überspannung steigern konnte. Aristides[6]), zu Hadriani in Bithynien ums Jahr 129 geboren, aus einer vornehmen und begüterten Familie, Sohn eines Priesters des Zeus, von Jugend auf kränklich, ergab sich

1) Aelian. fr. 62. 2) Lehrs Pop. Aufs.² S. 220. Vgl. auch Plutarch bei Jacobs Aelian. p. XLIV—XLVIII (Ambros. Hexaem. V 10 p. 34: die Tiere irren weniger, weil sie inspiratione naturae [utuntur], quae vera magistra est). 3) Hist. an. VII 44. 4) Hist. an. VI 40. 5) Var. hist. II 31. 6) StRE. I² 340. Welcker Kl. Schr. III 89—156. (Incubation. Aristides der Rhetor.) Die Daten nach den Bemerkungen von Baumgart, Aelius Aristides (1874) S. 10 f. gegen Waddington Chronologie de la vie du rhéteur Ael. Aristide, Mémoires de l'Institut XXVI (1867) p. 203 ss.

früh mit leidenschaftlichem Eifer den Studien. Die nervöse Reizbarkeit seiner zarten Natur war durch ein Übermaß der Anstrengung, wie durch die von dem Beruf eines Sophisten unzertrennlichen Aufregungen im höchsten Grade genährt und gesteigert, einem Berufe, der zugleich wie kein anderer geeignet war, die ihm angeborenen Eigenschaften des Ehrgeizes und der Eitelkeit aufs stärkste auszubilden. Um 152 ergriff ihn eine Krankheit, mit der er sich gegen 20 Jahre schleppte, und über die er in den nach seiner Genesung (um 175) verfaßten „heiligen Reden" aufs ausführlichste berichtet hat. In dieser Krankheit entwickelte sich auch seine schwärmerische Frömmigkeit, die sich je länger je mehr in einer immer ausschließlicheren Verehrung des Heilgottes Asklepios befriedigte, hinter dessen Bilde ihm die übrigen Götter mehr und mehr zurücktraten. Da er, um Heilung zu finden, jahrelang in den Tempeln dieses Gottes und mit dessen Priestern verkehrte, richteten sich allmählich seine Gedanken im Wachen und Träumen auf diesen Mittelpunkt; denn nach dem allgemeinen Glauben erteilte der Gott den Hilfesuchenden, die in seinem Tempel schliefen, Rat durch Eingebungen in Träumen, und die ganze Existenz des Aristides drehte sich nun um seine Träume, die ihm der Gott sämtlich aufzuschreiben befohlen hatte. Die Erfüllung dieses Befehls war für ihn eine heilige Pflicht, und er diktierte, wenn er zum Schreiben zu schwach war[1]). Selbstverständlich befolgte er alle Vorschriften, die er in Träumen empfangen zu haben glaubte, auch die unsinnigsten, wodurch er wahrscheinlich seinen Zustand vielfach verschlimmerte; er sagt selbst, daß seine Schwächlichkeit mit dem Fortgange der Zeit immer zugenommen habe[2]). Zuweilen glaubte er sich in einem Mittelzustande zwischen Schlaf und Wachen zu befinden, in dem er ein körperliches Gefühl von der Nähe des Gottes hatte, seine Haare sich sträubten, seine Augen sich mit Tränen der Wonne füllten, und er ein stolzes Schwellen des Bewußtseins empfand: ein Zustand, den niemand zu beschreiben vermöchte, die Eingeweihten verstehen und kennen es[3]). Der Gott befahl ihm unter anderem auch, mitten im Winter bei Nordwind und Frost im Flusse zu baden. Doch nach dem Bade befand er sich wunderbar leicht und wohl „in einer gleichmäßigen, nicht wie künstlich bewirkten, den ganzen Körper kräftigenden Wärme: — es war eine unaussprechliche Wohlgemutheit, worin er alles dem gegenwärtigen Augenblicke nachsetzte und auch sehend nichts anderes

1) Welcker a. a. O. S. 139 f. 2) Ders. das. S. 153. 3) Aristid. Or. XXIV p. 298 Jebb.

sah: so ganz war er bei dem Gott“[1]). So unsäglich seine Leiden waren, so achtete er sie doch nicht wegen der Ehre, welcher der Gott ihn gewürdigt hatte; wer diese ermesse, werde ihn viel mehr beglückwünschen, als wegen seiner Leiden bedauern[2]).

Wenn auch die Schwärmerei des Aristides im innigsten Zusammenhange mit der Überspannung seines Hochmuts steht, und diese, nicht die Versenkung in das Göttliche ihre Grundstimmung ist[3]), so erinnern seine Berichte doch in mehr als einer Beziehung an Bekenntnisse christlicher Pietisten, sowohl durch die unaufhörliche Selbstbeobachtung, Selbststeigerung und Selbsttäuschung, wie durch das Bewußtsein, einer besonderen Begnadigung gewürdigt, ein Auserwählter der Gottheit zu sein, und die notwendig damit verbundene geistliche Überhebung. In einem Traume sah er das Bild des Gottes mit drei Köpfen und von feuriger Lohe umgeben, außer den Köpfen. Allen anderen Betern winkte der Gott hinauszugehen, ihn hieß er bleiben. Aristides rief entzückt: Einziger! den Gott meinend. Dieser erwiderte: Bist's! „Dies Wort, o Herr Asklepios, ist besser als das ganze menschliche Leben, geringer als dies ist die ganze Krankheit, geringer als dies aller Dank, dies hat gemacht, daß ich ebensowohl kann als will“[4]). „Auch ich“, sagt er an einer anderen Stelle, „war unten denen, welchen durch die Gnade des Gottes, nicht zweimal, nein vielmal in mannigfacher Gestalt ein neues Leben geschenkt worden war, und welche die Krankheit deshalb für heilsam erachten.“ Für das, was ihm der Gott gewährt hatte, mochte er nicht die ganze, unter Menschen so genannte Glückseligkeit eintauschen[5]).

Mit der Überzeugung, ein Auserwählter zu sein, stand bei Aristides in Wechselwirkung der Hang, die Hand der Gottheit überall zu erkennen, die Sucht, auch in alltäglichen Ereignissen besondere Fügungen und Wunder zu sehen. Auf Schritt und Tritt glaubte er von dem Gotte geleitet zu werden, fortwährend wird er von ihm gerufen, geschickt, zurückgehalten, und erhält seine Befehle, Aufträge und Verbote[6]). Bei dem Erdbeben, das Smyrna zerstörte, war es der Gott, wie er an die beiden Kaiser schrieb, der ihn aus der Stadt forttrieb und an einen Ort brachte, wo er verschont blieb[7]). Er rettete seine alte Amme Philumene, die Aristides über alles liebte, unzählige Male wider

1) Aristid. Or. XXIV p. 269. Welcker S. 146. 2) Id. ib. p. 304. 3) Vgl. Baumgart a. a. O. S. 66 u. 71. 4) Aristid. Or. XXVI p. 333. Auf Welckers Irrtum in der Übersetzung (εἰ statt εἰς) S. 129 hat mich Baumgart aufmerksam gemacht. 5) Id. Or. XLII p. 520. 6) Welcker a. a. O. S. 133. 7) Ders. S. 129.

Erwarten und auch aus einer Krankheit[1]). Als eine andere Philumene, die Tochter seiner Milchschwester Kallityche, starb, offenbarte ihm ein Traum, daß sie ihre Seele und ihren Leib für sein Leben hingegeben habe[2]). Auch deren Bruder Hermias war „sozusagen beinah für ihn gestorben"; dieser, der liebste seiner Pfleglinge, starb nämlich, wie Aristides später erfuhr, an demselben Tage, wo er (nach dem Ende der 13 jährigen Krankheit) von einem Anfalle der großen (durch das Heer des Verus in den Westen eingeschleppten)[3]) Epidemie genas[4]). „So hatte ich die Zeit bis dahin als Geschenk von den Göttern und erhielt hierauf unter göttlicher Hilfe ein neues Leben, und dies war gleichsam die Gegengabe dafür." Damals hatte ihn „der Heiland (Asklepios) und die Herrin Athene sichtbarlich gerettet"[5]); die letztere war ihm in der Gestalt der Statue des Phidias erschienen, ein süßer Duft strömte von ihrer Ägis aus, er allein sah sie und rief es zwei anwesenden Freunden und seiner Amme zu, welche glaubten, er deliriere, bis sie die von der Göttin ausgehende Kraft erkannten und die Reden vernahmen, die er von ihr vernommen hatte[6]). — Mönche, die im Mittelalter die Reden des Aristides lasen, haben hier und da in Randbemerkungen ihrem Unwillen über die Torheit, ja Verrücktheit dieses Menschen Ausdruck gegeben, „der noch dazu den Ruf eines Weisen hatte" und dennoch sich so kindischen Einbildungen hingeben konnte[7]).

---

Unveränderte Stärke und Fortdauer des Volksglaubens.

Die Tatsache einer solchen religiösen Reaktion gegen die Einflüsse der Kritik und Philosophie, einer so völligen Wiederherstellung des positiven Götterglaubens auch im Bewußtsein der Gebildeten, wie sie die bisher geschilderten (und andere noch zu erwähnende) Erscheinungen beweisen: diese Tatsache zeigt, daß jene Klagen über den vermeintlichen Verfall des Glaubens nur durch oberflächliche, auf gewisse Gebiete beschränkte Zeitströmungen veranlaßt waren, die dann von einer mächtigen Gegenströmung rückwärts gestaut wurden. Daß aber die religionsfeindlichen Stimmungen und Richtungen selbst in der Zeit ihrer größten Stärke jemals außerhalb der engbegrenzten Kreise der Gebildeten sich verbreitet haben, dafür spricht nichts.

1) Aristid. Or. XXIII p. 290. 2) Aristid. Or. XXVII p. 351 (wo l. 5 *συντρόφου* statt *τροφοῦ* zu lesen ist) u. 352. 3) T. I 42 f. 4) Waddington p. 249 s. 5) Aristid. Or. XXVI p. 323. 6) Id. ib. XXIV p. 300. 7) Welcker S. 116, 35. Die Vorstellung, daß Asklepios ein (außer von Kranken) vor anderen Göttern verehrter Gott gewesen sei, ist völlig grundlos.

Vielmehr sind sie in die Massen allem Anschein nach ebensowenig jemals tiefer eingedrungen, als die antichristliche Literatur des 18. Jahrhunderts auf den christlichen Glauben der europäischen Bevölkerungen im großen und ganzen einen nachweisbaren Einfluß geübt hat[1]).

Von jenen monotheistischen, pantheistischen und atheistischen Weltanschauungen, deren Anhänger in der Literatur des 1. Jahrhunderts so laut das Wort führen, blieb der Glaube des Volks an die alten Götter, der mit unzähligen Wurzeln in dem geistigen Leben von Millionen festgewachsen war, unberührt oder doch unerschüttert. Trotz aller Veränderungen und Entwicklungen, trotz aller Verluste, Trübungen und Erweiterungen bestand er fort und stellte sich in seinen beiden Hauptformen immer von neuem her, von denen die eine in den östlichen Ländern herrschende sich innerhalb der griechischen Welt entwickelt hatte, die andere im Westen und Norden (soweit der Einfluß der römischen Kultur reichte) verbreitete aus einem Jahrhunderte dauernden Mischungs- und Verschmelzungsprozeß griechischer und italischer Elemente hervorgegangen war. In beiden Formen behauptete sich der Götterglaube dem ihn (zuletzt mit erdrückender Macht) bekämpfenden Christentume gegenüber fast ein halbes Jahrtausend.

Drei Beweise dafür.

Ein so langer Widerstand beweist schon allein die noch ungeschwächte Lebenskraft des alten Glaubens. Nicht minder bewährte er diese in der Aufnahme und Assimilation zahlreicher heterogener, ja entgegengesetzter religiöser Elemente, die dennoch nicht vermochten, sein Wesen zu verändern, seine Auflösung und Zersetzung herbeizuführen. Endlich erwies er sich auch durch eine noch immer schöpferische Produktivität als eine lebendige Macht.

1. Seine Assimilationskraft. Aufnahme von Elementen aus orientalischen Religionen.

Zwar ist die massenhafte Aufnahme heterogener religiöser Elemente bisher allgemein zugleich als Symptom und als Ursache des Verfalls der römisch-griechischen Religion angesehen worden: aber diese Ansicht würde nur dann berechtigt sein, wenn sich nachweisen ließe, daß der Glaube an die alten Götter durch die Verehrung der fremden aufgehoben, erschüttert oder in seinem innersten Wesen umgestaltet worden sei. Nichts von alledem ist erkennbar. Daß eine Vermehrung

1) Grimm Mém. inéd. Bd. 2 S. 381: „Man hat viel, und mit Recht, von dem großen Einfluß Voltaires, Rousseaus und der Enzyklopädisten gesprochen; aber vom Volk selbst wurden diese Schriftsteller wenig gelesen.“ P. Lacroix XVIII siècle p. 359s.: On voit par cet aveu de Mercier (en 1782) que le peuple de Paris affluait dans les églises tous les dimanches et les jours de fête. Taine Origines de la France contemp. Revolution. T. II p. 390: A cette date (1792) le petit peuple, même à Paris, est encore très religieux, bien plus religieux qu'aujourd'hui.

der Gottheiten eines polytheistischen Systems schon an und für sich eine Abnahme des Glaubens oder eine Schwächung seiner Intensität voraussetze, wird ebensowenig jemand behaupten, als daß die neuen Kanonisationen der katholischen Kirche durch ein Schwinden des Glaubens an die alten Heiligen veranlaßt werden oder daß sie diesen Glauben beeinträchtigen können. Nun ist aber allerdings zwischen den orientalischen und den griechisch-römischen Kulten ein so tiefer Gegensatz, daß eine Verbindung beider schwer begreiflich erscheint. Für unser Gefühl stehen jene fremdartig und seltsam, zum Teil ungeheuerlich neben diesen, und noch tiefer erscheint uns der Gegensatz der Religionsanschauungen, auf denen hier und dort die Kulte und Gebräuche beruhen. Die düsteren, trauer- und geheimnisvollen Zeremonien, die schwärmerische Ekstase, die Selbstentäußerung und schrankenlose Hingebung an die Gottheit, die Entsagung und Buße als Bedingung der Läuterung und Weihe: alle diese Elemente sind ja dem römischen und griechischen Glauben ursprünglich ebenso fremd als im tiefsten Wesen der morgenländischen Religionen begründet. Im schroffsten Gegensatze dazu tritt uns, als dem griechischen und römischen Glauben und Kultus eigentümlich, feste Umgrenzung des Gottesbegriffs, klare Anschauung der Götterwelt, ein maßvolles und vertrauendes, selbst genau geregeltes Verhältnis der Gläubigen zur Gottheit, allgemeine Zugänglichkeit sowie anspruchslose Einfachheit und festliche Heiterkeit des Gottesdienstes entgegen. Dennoch sind von den Gläubigen des römischen und griechischen Altertums diese so tiefen inneren Gegensätze zu keiner Zeit als ein absolutes Hindernis der Verschmelzung empfunden worden. Orientalische Elemente sind bekanntlich in die griechische Religion sehr früh, in die römische mindestens seit dem zweiten punischen Kriege eingedrungen. Wenn dies aber schon bei oberflächlichen Berührungen der Nationen geschehen konnte, so mußte ihre innige Verschmelzung und Vereinigung im römischen Universalreich auch ohne irgend welche Änderung in der Natur und Stärke des Glaubens sogar notwendig die Göttermischung im weitesten Umfange zur Folge haben. Die Götterwelt war und blieb von der ersten bis zur letzten Zeit des Heidentums den Gläubigen ein nur sehr unvollkommen bekanntes, weil durch keine Offenbarung erschlossenes Gebiet, und der Glaube, daß es die verschiedenartigsten Gestalten und Erscheinungen in sich fassen könne, war um so natürlicher, da das Vermögen, jede Gestalt anzunehmen, ja recht eigentlich zum Wesen der Gottheit gehörte. Zu dieser grenzenlosen Expansivität

des antiken Polytheismus kam aber noch die Tendenz, in den fremden Gottheiten die eigenen wiederzufinden, deren Stärke ja schon bei Herodot so erstaunlich groß ist; eine Tendenz, welche die Frommgläubigen so völlig beherrschte, daß sie sie nur das wirklich oder scheinbar Gleichartige in den verschiedenen Religionen gewahr werden ließ und sie auch gegen die schärfsten und grellsten Gegensätze völlig blind machte.

Die Theokrasie eine notwendige Wirkung der Völkermischung.

Wenn es nun im Wesen des antiken Polytheismus von jeher gelegen hat, eine Ergänzung der eigenen noch unvollkommenen Gotteserkenntnis auch in den Kulten fremder Nationen zu suchen; wenn in Griechenland wie in Rom völlig heterogene Götterdienste schon in Zeiten Aufnahme gefunden haben, für welche die ungeschwächte Kraft des Glaubens an die Landesgötter gar nicht in Frage kommen kann[1]): so ist der Grund, daß dies im früheren Altertum sparsamer geschah, offenbar nicht in der damals größeren Stärke des vaterländischen Glaubens zu suchen, sondern in dem geringeren Verkehr der Völker. Je mehr dieser wuchs, desto mehr steigerte und vervielfachte sich auch der Austausch der Kulte. Mit der Bildung des römischen Universalreichs trat die antike Welt und ihr Polytheismus in seine letzte Phase. Ein Jahrhunderte lang fortwährendes Wandern, Ziehen, Herüber- und Hinüberströmen der Bewohner dieses ungeheuern Ländergebiets führte eine beispiellose Mischung und Durcheinanderwirrung der Rassen und Nationen und damit auch der Religionen und Kulte herbei. Von der Themse bis zum Atlas, vom Atlantischen Meer bis zum Euphrat wohnten nun in allen Provinzen auch Anbeter der Isis und des Osiris, der Baale, der Astarte, des Mithras, die für ihre Götter geflissentlich oder durch ihr Beispiel Propaganda machten: und so gewannen diese und andere fremde Gottheiten unter verschiedenen Namen zahllose neue Gläubige[2]). Die Missionare ihrer Religionen waren die überall

1) Ammon, welcher den Griechen früher bekannt gewesen ist als irgend ein barbarischer Gott, Adonis und Cybele etwa ausgenommen, hatte in Theben einen Tempel mindestens seit Pindar, welcher dahin eine Statue des Kalamis gestiftet hatte (Pausan. IX 16, 1). E. Plew Die Griechen in ihrem Verhältnis zu den Gottheiten fremder Völker S. 16 u. 21. — Ein Verzeichnis der Heiligtümer im Piräeus bei G. Hirschfeld Die Peiraieusstadt, Berichte d. Sächs. Ges. 1878 Anm. 46[a] u. 46 S. 27 f. 2) Hier einige Beispiele. CIL VII p. 97 (Corstopitum — Corbridge) a: *Ἀστάρτης βωμόν μ' ἐσορᾷς, Πουλχερ μ' ἀνέθηκεν*; b: *Ἡρακλεῖ Τυρίῳ Διοδώρα ἀρχιέρεια.* CIL III 3414 s (Aquincum): Deo Arimanio. Ib. 4300 (Brigetio): Deo Sol. Alagabal. Ammudati (Commodian. Instr. I 18) mil(ites) leg. I adi. Eph. ep. II p. 376 n. 675 (ex Buda vetere): Balti diae divinae et Diasuriae (deae Syriae); ib. p. 390, 722 (Pannon. inf.): Dis patriis Manalpho et Theandrio etc. CIL VIII 2627. 2628 (Lambaesis) Iovi O. M. Heliopolitano. Kultbild des phönizisch-syrischen Sonnengottes in Carnuntum. Österreich. Mitt. VIII 1884 S. 61 ff.

im römischen Reich, besonders in den See- und Handelsstädten angesiedelten (namentlich syrischen) Kaufleute, die Soldaten und Offiziere (besonders die so viel umhergeworfenen Centurionen), besonders an den Grenzen und in der Hauptstadt, die Sklaven und Freigelassenen in den römischen Palästen, auf den Latifundien und in den Provinzen als subalterne Angestellte der Staatsverwaltung[1]). „Aber zur offiziellen Aufnahme in die Staatsreligion ist, soweit wir sehen können, vor dem Beginn des dritten Jahrhunderts keiner der orientalischen Fremdkulte gelangt. Die Heiligtümer dieser landfremden Gottheiten der östlichen Reichshälfte blieben von dem geheiligten Bezirk des Pomerium ausgeschlossen; gefallen ist diese Schranke erst mit der Scheidung von cives Romani und peregrini im römischen Reich, und es ist kein Zufall, daß Caracalla, der das römische Bürgerrecht an alle freien Reichsangehörigen verlieh, auch derjenige war, der Isis in die Reihe der Staatsgottheiten aufnahm und ihr wie den übrigen fremden Gottheiten die Pomeriumsgrenze öffnete. Seitdem strömten die Gottheiten aller Provinzen in Rom als dem templum mundi totius[2]) zusammen, und es ward das Wort zur Wahrheit, daß die übrigen Völker ihren besonderen Gott verehrten, die Römer aber alle Gottheiten der Welt insgesamt[3])."

Wenn nun auch unzweifelhaft in sehr vielen einzelnen Fällen die neuen Kulte die alten in den Hintergrund drängten, so konnten solche lokale oder individuelle Bevorzugungen einzelner Gottheiten doch ebensowenig auf die Dauer den Bestand des Glaubens im großen und ganzen alterieren, als es von jeher der Fall gewesen war. Und auch die einzelnen, die doch in der Regel nicht die ganze Götterwelt mit ihrer Verehrung zu umfassen strebten, sondern diese mehr oder weniger ausschließlich auf einzelne Gottheiten richteten, konnten die vaterländischen Kulte sehr wohl mit den ausländischen verbinden, ohne daß diese jenen Eintrag taten. Domitian war ein Verehrer der Isis und des Serapis[4]), denen er zu Rom Tempel baute; selbst an seiner Tafel fielen (nach Plinius) „Verrichtungen ausländischer Superstition" seinen Gästen auf[5]). Nichtsdestoweniger hielt er sogar mit grausamer Strenge darauf, daß die Heiligkeit des überlieferten Gottesdienstes nicht ungestraft verletzt würde[6]), und Martial rühmt, daß unter seiner Herrschaft „den alten Tempeln" ihre Ehre gewahrt sei[7]); er selbst verehrte

1) Cumont Religions orientales p. 37. 2) Ammian XVII 4, 13. 3) Wissowa Kult und Religion der Römer S. 79 f. 4) Marquardt StV. III² 77. 5) Plin. Paneg. c. 49. 6) Sueton. Domit. c. 8. 7) Martial. IX 80, 5.

vor den anderen, namentlich auch den kapitolinischen Gottheiten Minerva „in superstitiöser Weise“[1]).

Der Begriff der Superstition ein relativer und wechselnder.

Mit den fortwährenden Umbildungen der religiösen Zustände hat auch fortwährend der Begriff der „Superstition“ gewechselt: worunter ein hauptsächlich auf übertriebener Gottesfurcht beruhender Irrglaube, namentlich aber Abgötterei und Verehrung fremder, vom Staate nicht anerkannter, weil seiner Anerkennung unwürdiger Gottheiten verstanden wurde. Zu allen Zeiten muß hiernach der Begriff der Superstition nicht bloß überhaupt ein relativer, sondern auch nach individueller Auffassung unendlich verschiedener gewesen sein. Die Dienste der ägyptischen Gottheiten verbot im Jahre 58 v. Chr. der Senat als „schändliche Superstition“ und ließ ihre Altäre umstürzen, aber dies Verbot fruchtete ebensowenig als das in den Jahren 53 und 48 wiederholte Einschreiten gegen dieselben Kulte, die in jener Zeit schon bis auf das Kapitol vordrangen[2]), ihre Verweisung aus Rom durch Agrippa 21 v. Chr. und die Verfolgung ihrer Anhänger unter Tiber im Jahre 19 n. Chr.[3]). Caligula erbaute 38 im Marsfelde den großen Tempel der Isis Compensis[4]). Allmählich verlor sich auch die Erinnerung, daß sie jemals als den römischen Gottheiten nicht ebenbürtig gegolten hatten. Minucius Felix nennt ihren Kult sowie den des Serapis einen einst ägyptischen, jetzt römischen[5]).

Ganz ebenso wie die ägyptischen Götterdienste haben auch eine Anzahl anderer orientalischer Kulte anfangs als Superstitionen in allgemeiner Verachtung gestanden und sind dann allmählich in immer weiteren Kreisen als gleichberechtigt mit den einheimischen und seit unvordenklicher Zeit überlieferten anerkannt worden. Die Dauer des Zeitraums, innerhalb dessen ein solcher Prozeß sich vollzog, hing im einzelnen Falle ohne Zweifel von den verschiedensten, zum Teil allerdings unberechenbaren Einflüssen ab: aber in erster Linie doch ganz sicherlich davon, ob die Berührungen mit den Anhängern der fremden Religion innige, fortwährende und massenhafte waren oder nicht[6]).

Immerhin mögen manche Kulte deshalb länger für superstitiös gegolten haben, weil ihre Gebräuche besonders fremdartig und seltsam, abstoßend oder lächerlich erschienen. Plutarch, der alle Seltsam-

1) Sueton. Dom. c. 15. Dio LXVII 1. 2) CIL I 1034 (sac. Isid. Capitolin.). 3) Marquardt StV. III² 18 ff. Preller RM. II³ 378 f. 4) Wissowa Religion u. Kultus der Römer S. 294 ff. 5) Minuc. Felix Octav. 21. Vgl. Lafaye Hist. des cultes des divinités d'Alexandrie — hors de l'Egypte depuis les origines jusqu'à la naissance de l'école néoplatonicienne (1884) p. 262—264. 6) Plutarch. Pompei. c. 24.

keiten des ägyptischen Gottesdienstes ehrwürdig fand, verachtete eine Menge asiatischer Kultgebräuche als superstitiös, namentlich das Beschmieren mit Kot, Sabbatfeiern, Niederwerfen aufs Angesicht und anderes „lächerliche Tun und Leiden, Reden und Gebärden der Götterfurcht, ihre Gaukeleien und Zaubereien, das Herumlaufen, Paukenschlagen, unreine Reinigungen, schmutzige Kasteiungen, barbarische und gesetzwidrige Strafen und Beschimpfungen bei den Tempeln“[1]). Zu dieser verschiedenen Auffassung wirkte doch wohl wesentlich mit, daß eine Jahrhunderte alte Gewöhnung den ägyptischen Kulten das Fremdartige genommen hatte, das jenen anderen noch anhaftete: und allem Anscheine nach hat sich überhaupt die Auffassung eines fremden Kults als verächtlicher Superstition oder ehrwürdiger Religion wesentlich dadurch mit bestimmt, ob er seit langer oder seit kurzer Zeit bekannt war. August verehrte nach Sueton von den fremden Kulten die alten und anerkannten (wie die eleusinischen Mysterien) aufs frömmste, die übrigen behandelte er mit Verachtung[2]). Wenn jedoch Sueton zu den von ihm geringgeschätzten Kulten auch den jüdischen zählt, so hat er sich im Irrtum befunden. August sandte nicht bloß kostbare Weihgeschenke für den Tempel nach Jerusalem (wie auch Livia)[3]), sondern stiftete auch ein täglich dort in seinem Namen darzubringendes Brandopfer von zwei Widdern und einem Stier[4]), dessen Abschaffung vor dem Ausbruche des jüdischen Kriegs der erste Akt offener Auflehnung gegen Rom war[5]).

Übrigens mag auf die Beurteilung der ausländischen Gottesdienste in Rom auch das größere oder geringere Ansehen der Völker, dem dieselben angehörten, einen gewissen Einfluß geübt haben[6]). Wenigstens den Kultus eines fernen, unbekannten Barbarenvolks konnten aufgeklärte Römer unbedenklich verhöhnen. Ein Veteran, der August zu Bononia bewirtete, antwortete auf dessen Frage, ob es wahr sei, daß der erste Plünderer des Tempels der (persischen[7]), in Armenien, Kappadozien, Medien verehrten) Göttin Anaitis erblindet und gelähmt gestorben sei: er sei es selbst, sein ganzes Vermögen rühre von dem Raube her, und August speise soeben von einem Beine der Göttin[8]).

1) Plutarch. De superstit. 3 u. 12. 2) Sueton. August. c. 93. 3) Joseph. B. J. V 13, 6. Philo Leg. ad Gai. 23, 40. 4) Philo ib. Schürer Neut. Zeitgesch. II² 245—248. 5) Schürer Neut. Zeitgesch. I S. 393 f. 6) Daß dieses Moment durch andere paralysiert werden konnte, bemerkt (mit Hinweisung auf das Ansehen der ägyptischen Kulte) richtig Réville La religion à Rome sous les Sevères p. 126; doch ganz bedeutungslos war es schwerlich. 7) Cumont, R.-E.², Anaitis. 8) Plin. N. h. XXXIII 83.

Mit der zunehmenden Mischung der Nationalitäten im römischen Reiche erweiterten sich fortwährend die Kultgebiete der fremden Gottesdienste, und wurde in gläubigen Kreisen die Zahl derer, die als Superstitionen galten, immer kleiner. Obwohl die Göttermischung erst im 3. Jahrhundert ihren Höhepunkt erreichte, war sie doch bereits um die Mitte des 2. sehr weit vorgeschritten. Noch Hadrian, der für die römischen und griechischen Kulte aufs eifrigste sorgte, „verachtete die fremden“[1]: welche, wird freilich nicht gesagt, keinesfalls sind wohl die ägyptischen dazu zu rechnen. Doch in der Zeit Marc Aurels, der bei dem allgemeinen Schrecken des marcomannischen Kriegs Priester aus allen Ländern kommen, fremde Kultgebräuche vollziehen und die Stadt Rom mit allen Arten religiöser Zeremonien sühnen ließ[2], war die Grenze zwischen fremder Superstition und einheimischer Religion in Italien wie in Griechenland schon größtenteils verwischt.

Die Theokrasie, nur von Ungläubigen verspottet —

Den Spott der Ungläubigen forderte freilich der immer wachsende, immer bunter gemischte „Haufe der Götter“[3] je länger je mehr heraus. Lucian hat die gemischte Gesellschaft dieser Götterwelt wiederholt zum Gegenstande seines Witzes gemacht. In einer Götterversammlung soll Hermes auf Zeus' Befehl die Götter nach dem Kunstwert und der Kostbarkeit ihrer Bildsäulen ordnen, darum wird den goldenen vor den marmornen der Vorzug eingeräumt, und so kommt es, daß Bendis, Anubis, Atys, Mithras und ein asiatischer Mondgott die obersten Plätze erhalten[4]; bei einer Göttermahlzeit dagegen werden Atys und Sabazios, „die zweifelhaften und aus der Fremde angezogenen Götter“, unten an neben Pan und die Korybanten gesetzt[5]. Ein andermal gehen die Götter zu Rat über die Menge neuer Eindringlinge von zweifelhafter Berechtigung. Momos meldet sich zum Worte und äußert sich über die orientalischen Gottheiten. Mithras in medischem Kaftan und Tiara gehöre nicht in den Olymp, er könne nicht einmal Griechisch und verstehe nicht, wenn man ihm zutrinke. Noch weniger seien die Ägypter zu dulden: der hundsköpfige, bellende, in feine Leinwand gekleidete Anubis, der Orakel erteilende Stier Apis, und vollends die Ibisse, Affen und Böcke. Momos stellt daher den Antrag: in Erwägung, daß sich viele unberechtigte kauderwelschende Leute unter die Götter eingedrängt haben, Ambrosia und Nektar auszugehen anfängt, und das Maß bei der starken Nachfrage bereits auf eine Mine gestiegen ist, ferner die Fremden sich unverschämt vordrängen und

1) Vit. Hadriani c. 22. 2) Vit. M. Antonini c. 13. 3) Juv. Sat. XIII, 46.
4) Lucian. Jup. tragoed. 7. 5) Id. Icaromenipp. 27.

die alten Götter ihrer Plätze berauben: eine Kommission von sieben vollberechtigten Göttern einzusetzen, welche die Legitimation jedes Einzelnen prüfen soll. Zeus bringt diesen Antrag nicht zur Abstimmung, da er voraussieht, daß die Majorität dagegen sein würde, erhebt ihn aber ohne weiteres zum Beschluß, und weist die sämtlichen Götter an, sich zu der bevorstehenden Prüfung die nötigen Nachweise zu verschaffen, wie Namen der Eltern, Angabe woher und auf welche Weise sie Götter geworden seien usw.[1]).

den Gläubigen unanstößig.

Man glaubt häufig, daß die Empfindung, aus der dieser Spott hervorging, die Empfindung des Widerspruchs, ja des Unsinns in der Vermischung ganz heterogener Kulte, wenigstens unter den Gebildeten der damaligen Welt notwendig verbreitet gewesen sein müsse: aber es gibt weder dafür ein Zeugnis, noch berechtigt die Natur der religiösen Zustände des Universalreichs, wie sie bisher geschildert sind, zu dieser Annahme. Der Eindruck, den ihre Betrachtung auf uns macht, fällt nur darum völlig mit dem Eindruck zusammen, den Lucian und seinesgleichen empfingen, weil sie diesen Erscheinungen ebenso völlig unbeteiligt gegenüberstanden als wir; weil auch für sie griechische und barbarische Götter gleich wenig Realität hatten, und die Freiheit ihrer Kritik diesen Ausgeburten der mythenbildenden Substanz gegenüber eine völlige und unbedingte war. Aber eben nur die Ungläubigen empfanden und urteilten so, und diese waren allem Anschein nach selbst unter den Gebildeten nur eine Minorität.

Plutarchs Verehrung ägyptischer Götter neben den griechischen.

Wie wenig aber unter den Gläubigen selbst die Gebildetsten durch die Theokrasie in ihrem nationalen Glauben beirrt wurden, zeigt vor allem die religiöse Anschauung Plutarchs. Auch er, der Priester des pythischen Apollo[2]), war ein nicht minder inniger Verehrer der ägyptischen Götter als der griechischen. In der an eine hochgebildete Isispriesterin zu Delphi gerichteten Schrift über Isis und Osiris erklärt er, daß die Götter überall dieselben seien, dienende Kräfte einer höchsten weltregierenden Macht, die nur jedes Volk mit anderen Namen benenne und auf andere Weise verehre[3]). So sei auch Isis und ihre Mitgottheiten von jeher allen Menschen bekannt gewesen, wenngleich ein Teil derselben sie erst vor kurzem bei ihrem ägyptischen Namen nennen gelernt habe[4]): übrigens hielt Plutarch auch diese Namen für ursprünglich griechische, durch griechische Einwanderer nach Ägypten übertragene; und wenn Hesiod außer dem Chaos Eros, Erde und

1) Lucian. Deor. concil. 2) Plutarch. Qu. conv. VII 2, 2, 1. Hertzberg Gesch. Griechenlands unter den Römern II 166. 3) Plutarch. De Is. 67. 4) Id. ib. 66.

Tartarus als die ersten Dinge setze, scheine er Osiris, Isis und Typhon gemeint zu haben[1]). Der Ursprung der Lehre, daß die Welt weder von blindem Ungefähr noch von einer höchsten Vernunft allein beherrscht werde, sondern von vielen aus gut und böse gemischten Mächten, sei unbekannt und verliere sich im Dunkel; aber sowohl ihr Uralter, als ihre übereinstimmende Überlieferung bei Philosophen, Dichtern, Theologen und Gesetzgebern, in Mysterien und Kultgebräuchen, bei Barbaren und Hellenen, sei ein schwerwiegender Beweis für ihre Wahrheit[2]). Osiris und Isis sind gute Mächte, Typhon eine böse; darüber herrschte allgemeine Übereinstimmung, aber über ihr eigentlichstes Wesen waren die theologischen Spekulationen zu den verschiedensten Resultaten gelangt. Osiris erklärten die einen als den Nil, andere als das Prinzip der Feuchtigkeit überhaupt, andere als Bacchus, wieder andere als die Welt des Monds, des freundlichen, befruchtenden, feuchten Lichts: keine von diesen Deutungen treffe das Richtige, meint Plutarch, aber wohl alle zusammen[3]). Ihn schreckten die Rätsel der ägyptischen Theologie, die, wie er glaubte, durch die Reihen der Sphingen vor den Tempeln angedeutet waren[4]), nicht ab; sie reizten ihn nur um so mehr zur Erforschung ihres wahren Inhalts; diese mahnt er mit zugleich frommem und philosophischem Sinne vorzunehmen, nichts sei der Gottheit gefälliger, als wenn man zu richtiger Erkenntnis ihres Wesens gelange. So war er imstande, sich mit den widerlichsten ägyptischen Legenden[5]) und den seltsamsten dortigen Gebräuchen, namentlich der Tierverehrung[6]), zu befreunden; auch für die Trauerfeste weiß er Analogien im griechischen Kultus[7]) und in der Form und den Verzierungen des bei den religiösen Zeremonien vielgebrauchten Klapperblechs (Sistrum) eine tiefe Symbolik zu entdecken[8]). Aber diese Versenkung in die Monstrositäten des ägyptischen Glaubens und Kultus hat auf Plutarchs Verhältnis zu den nationalen Gottheiten auch nicht den geringsten Einfluß geübt, deren Persönlichkeiten ihm nicht nur völlig lebendig, sondern auch völlig die alten blieben. Sein Glaube an sie war zwar ein anderer als der des Herodot, aber schwerlich ein minder starker oder inniger.

Wenn nun im Bewußtsein der Gebildeten die fremden Götter neben den einheimischen Raum finden konnten, ohne den Glauben an diese zu beeinträchtigen oder umzugestalten, so muß es um so mehr in dem Bewußtsein der Massen der Fall gewesen sein, die in der gleichzeitigen

1) Plutarch. De Is. 57. 2) Id. ib. 31—45. 3) Id. ib. 9. 4) Id. ib. 11. 5) Id. ib. 55. 6) Id. ib. 71—75. 7) Id. ib. 69. 8) Id. ib. 63.

Verehrung der heterogensten Gottheiten einen Widersinn noch weniger empfanden. So unzerstörbar war die Lebenskraft der alten griechisch-römischen Götter, daß ihre Gestalten aus allen Vermischungen und Trübungen sich doch immer von neuem herstellten, daß sie von ihrer Persönlichkeit nichts einbüßten. Schon deshalb haftete der Glaube an sie so tief in den Seelen der Menschen, weil er mit so vielen Wurzeln im Staatskultus, der Kunst und Poesie, der Schule, der ganzen Kultur festgewachsen war und aus allem diesem immer neue Nahrung zog. Die Menge, sagt z. B. Pausanias, glaubt, was sie von Kindheit auf in Chören und Tragödien gehört hat[1]).

Hellenisierung der orientalischen —

Aber noch mehr, sie waren auch unter allen Göttern der Welt die menschlichsten, und das menschliche Herz fühlte sich zu ihnen am unwiderstehlichsten hingezogen. Nicht sie verwandelten sich in der Phantasie der Gläubigen in die fremden Götter, sondern diese nahmen vielmehr mehr oder weniger von der Persönlichkeit der griechisch-römischen an, großenteils auch deren Namen. Der Mithras und Elagabal von Emesa wurden den Römern zum Sol, die Astarte von Karthago bald zur „himmlischen Jungfrau", bald zur „himmlischen Juno", die Götter von Heliopolis und Doliche zum Jupiter. Ebenso erhielten in Palästina und den angrenzenden Gebieten die philistäischen, phönizischen und sonstigen Gottheiten Gestalt und Namen griechischer Götter: der Marnas von Gaza (ein Regen und Fruchtbarkeit spendender Höhengott) wurde den dortigen Okzidentalen zum Zeus[2]), der Aumu der Syrer zum Helios, der Dusares der Nabatäer, als dessen jungfräuliche Mutter ein Steinblock in Petra verehrt wurde[3]), zum Dionysos[4]). Die römischen Bewohner der ehemals phönizischen Gebiete von Numidien und Mauretanien beteten zu dem gräßlichen, wie es scheint bis ins 2. Jahrhundert öffentlich, und wie Tertullian behauptet im geheimen noch immer[5]) mit Kinderopfern

1) Pausan. I 3, 2. 2) Vit. Alex. Sev. c. 17: o Marna, o Jupiter, di immortales etc. scheint mit den beiden ersten Ausrufungen derselbe Gott gemeint zu sein. 3) Cumont R.-E.², Dusares. 4) Schürer Neut. Zeitgesch. S. 378—385 u. II² 20. Über den Kult des Dusares vgl. Lebas-Waddington p. 478 s. Mommsen RG. V 481; vgl. zu CIL X 1566. Julian. orat. 4 p. 150 C: *οἱ τὴν Ἔδεσσαν οἰκοῦντες (Πλίῳ) Μόνιμον καὶ Ἄζιζον συγχαθεδρεύουσιν — Μόνιμος μὲν Ἑρμῆς, Ἄζιζος δὲ Ἄρης.* Vgl. p. 154 B. Auch die in Arabien und Syrien verehrte Tyche L.-Wadd. 2413 F wird eine hellenisierte Landesgöttin sein. 5) Porphyr. De abstinentia II 27 p. 149 sq. ed. Rhoer. Tertullian. Apol. c. 9: Infantes penes Africam immolabantur palam usque ad proconsulatum Tiberii, qui ipsos sacerdotes in eisdem arboribus templi sui obumbratricibus scelerum votivis crucibus exposuit, teste militia patriae nostrae, quae id ipsum munus illi proconsuli functa est. Sed et nunc in occulto perseverat hoc sacrum facinus. Allem Anschein nach war Tiberius (?) vor kurzem Prokonsul gewesen, und die Soldaten,

verehrten Moloch, als zu „dem erhabenen Geber der Früchte Saturnus", oder dem „unbesiegten Gotte Saturnus"[1]).

und barbarischen Götter.

Wenn nun der römisch-griechische Polytheismus noch die Kraft besaß, die uralten Götter der alten Kulturländer des Orients trotz ihrer Fremdartigkeit sich anzueignen, so mußte sich derselbe Prozeß bei den rohen und obskuren Göttern der halb oder ganz unzivilisierten Länder vollends ohne Schwierigkeit vollziehen. Zahlreiche Denkmäler in Britannien, Germanien, Pannonien, Gallien, Spanien, Afrika zeigen, daß die dortigen römischen Ansiedler, Beamte, Kaufleute, Soldaten sich an den Kulten der Lokalgottheiten eifrig beteiligten. Auch August gelobte und erbaute während eines Aufenthalts in Gallien dem dortigen Windgotte Circius, als dem Herrn und Sender von Stürmen, die zwar Verwüstungen anrichteten, aber auch die Luft reinigten (wohl dem Mistral der Provence), einen Tempel[2]). Nur noch ein charakteristisches Beispiel sei hier angeführt: ein römischer Statthalter des östlichen Mauretanien stattet in einer Inschrift seinen Dank für die Vernichtung eines dortigen Stamms, die Wegführung seiner Familien in die Gefangenschaft und die gemachte Beute nicht einem römisch-griechischen Gotte ab, sondern „den einheimischen und maurischen Göttern, den Erhaltern"[3]). Diese Kulte gewannen selten über das Gebiet ihrer Provinz oder Landschaft hinaus Verbreitung, wenn sie gleich ohne Zweifel von vielen Einzelnen auch außerhalb desselben beibehalten oder angenommen wurden: wie z. B. Caracalla neben Aesculap und Serapis auch zum Apollo Grannus um Gesundheit betete[4]).

Verbreitung barbarischer Kulte durch die Soldaten.

Noch einige Beispiele mögen zeigen, wie die Soldaten durch Festhalten an den Kulten ihrer Geburtsländer zu deren Verbreitung beitrugen[5]). Ein aus Dalmatien gebürtiger Legat von Numidien und

---

die bei der Kreuzigung der Priester tätig gewesen waren, hatten in Tertullians Zeit noch gelebt. Borghesi setzte ihn wegen des (sich nur auf Rom und Italien beziehenden) SC ne homo immolaretur (bei Zaubereien vgl. die Anm. von Sillig) Plin. N. h. XXX 12 ins J. 657 = 97; ebenso Tissot Fastes des prov. Afric. (Bullet. trimestr. des antiq. Afric. Juli 1882 p. 81). Schulten, Das römische Afrika, Anmerkung 51, denkt an C. Serius, procos. 169—170. 1) Henzen Iscr. dell' Algeria, Adl. 1860 p. 83 sq. CIL VIII 4583 Deo frugum Saturno frugifero Aug.; vgl. 2666. Id. 840 Plutoni Aug. frugifero. 8826 Deo sanc(to) frug(ifero) Aug. Vgl. Eph. ep. V nr. 572; 815. Daß der Saturnus Aug. Achaiae Eph. ep. VII nr. 86 durch diese Benennung von dem punischen unterschieden werden sollte, ist bei der geringen Verehrung des *Κρόνος* in Griechenland sehr unwahrscheinlich. J. Toutain De Saturni dei in Africa Romana cultu und Ders. cités Rom. de la Tunesie (1896) S. 193. 2) Seneca Qu. n. V 17, 5. Thierry H. d. Gaulois III 289; vgl. II c. 1. 3) Eph. ep. VII n. 530: Dis patriis et Mauris conservatoribus. 4) Dio LXXVII 15. Stadtrömische Inschrift: CIL VI 36 Apollini Granno et Sanctae Sironae sacrum. 5) So namentlich zu der

designierter Konsul errichtete im Jahre 167 im Aesculaptempel zu Lambäsis eine Statue seines Landesgottes Medaurus (zu Pferde, eine Lanze schwingend)[1]). Ein Veteran in einer anderen Stadt Numidiens (Thubursicum) empfiehlt seinen Sohn der Noreja, einer Landesgöttin von Noricum, von wo die schon vor dem Sohne gestorbene Mutter stammte[2]). In jeder Garnison werden sich Landsleute zur Verehrung der heimischen Gottheiten vereinigt haben. So scheinen die in der Kaisergarde zu Rom dienenden Thracier im 3. Jahrhundert dort eine besondere Kapelle für ihre Landesgötter, wie den Gott Heron oder Heros, den (Asklepios) Zimidrenus u. a., gehabt zu haben[3]). Ebenso fuhren die keltischen Gardisten in Rom fort, der Arduinna und dem Camulus zu opfern[4]), besonders aber den „Müttern" und „Frauen" (matres, matronae) ihrer Heimat, schützenden Gottheiten des Hauses und der Familie, doch auch ganzer Gemeinden und Völker, die Wohlstand, Fülle und Fruchtbarkeit verliehen, und die sich das Volk in der Dreizahl dachte. Alle ihre in Rom gefundenen Denkmäler stammen von Soldaten, auch in Britannien weitaus der größte, in Germanien ein immerhin beträchtlicher Teil, und zwar von einfachen Legionssoldaten oder Veteranen, selten von Centurionen und ritterlichen Offizieren: die Mütter waren (wie auch die Inschriften der Nichtsoldaten zeigen) Göttinnen der kleinen Leute[5]).

Benennungen der barbarischen Gottheiten —

Die in den Provinzen lebenden Römer begnügten sich nun zum Teil allerdings, diese barbarischen Götter zu verehren, ohne nach ihrem Namen oder Wesen zu forschen (wie die „Mütter" und die ihnen verwandten „Sulevien"[6]), „den großen Gott der Numider" und die „maurischen Götter" (zu denen auch göttlich verehrte Fürsten der Vorzeit gehörten)[7]), oder sie mit ihren landesüblichen Namen anzurufen, wie die aus Denkmälern Nordafrikas bekannten Götter Auzius, Bacax, Aulisua[8]), oder die auf Inschriftsteinen Noricums und Panno-

der orientalischen; vgl. oben S. 144,2. Marucchi Il culto delle divinità peregrine nelle nuove iscrizioni degli equites singulares (nordische und orientalische). BcdR. 1886 p. 124—147. 1) CIL VIII 2581; vgl. III p. 285. 2) CIL VIII 4882. 3) Mommsen CIL VI p. 720. Tituli sacri a praetorianis dedicati: 2797 ss. Über den thracischen Heron oder Heros vgl. O. Hirschfeld Epigr. Nachl. zu CIL III (1874) S. 41f. (erster latein. Stein, in Bukarest, ein zweiter in Belgrad, Österreichische Mitteilungen. XIII [1890 S. 33]). Mommsen Add. ad CIL III. Eph. ep. II 300, 368. Kaibel Epigr. Gr. nr. 841 (Epigramm aus dem J. 149 n. Chr.). 4) CIL VI 46: Arduinne Camulo Iovi Mercurio Herculi NN. Remus miles coh. VII. 5) M. Ihm Der Mutter- oder Matronenkultus und seine Denkmäler. Bonner Jahrbb. LXXXIII 1887 S. 1—200. S. 37; 60—63; 70. 6) Siebourg De Sulevis Campestribus Fatis Bonn 1886. Ihm S. 78 ff. 7) Henzen AdI 1860 p. 82. Mommsen RG. V 622, 2. 8) Henzen ib. p. 82. Inschriften des Bacax CIL VIII 5504 bis 5518. Tertullian.

niens vorkommenden Laburus, Latobius, Harmogius[1]) u. a. Aber sehr häufig glaubte man doch auch in diesen Barbarengöttern die einheimischen wiederzuerkennen, und deren Namen traten dann neben die fremdklingenden oder für römische Zungen unaussprechlichen eigentlichen und wurden auch geradezu statt dieser gebraucht; so nennt Cäsar die keltischen Hauptgottheiten Teutates, Hesus und Taranis: Mercur, Mars und Jupiter[2]). Der Grannus des Elsaß und der Rheinlande galt den Römern als Apollo, der Belutucader und Cocid in Cumberland, der Leherennus und Albiorix des südlichen Frankreich (wie viele andere keltische Lokalgötter) als Mars[3]), die Atäcina oder Adägina von Turobriga in Südspanien als Proserpina[4]), die bei den Bädern von Bath verehrte Sulis als Minerva, die Arduinna der Ardennen, die Abnoba des Schwarzwalds als Diana usw. Unmöglich hätten auch diese keltischen Götter in den griechisch-römischen aufgehen können, wenn die letzteren für die Gläubigen nicht mehr reale und lebensvolle Persönlichkeiten gewesen wären.

— von dem Grade der Romanisierung der einzelnen Länder abhängig.

Je weiter nun die Romanisierung einer Provinz vorgeschritten war, desto mehr sind dort die einheimischen Götter nicht bloß durch die römischen verdrängt worden, sondern haben sich auch in diese verwandelt. Am meisten ist beides in Spanien geschehen. „Zwar in dem noch später iberischen, von Einwanderung ziemlich freigebliebenen Gebiet, im Westen und Nordwesten (in Lusitanien, Callăcien, Asturien), haben die einheimischen Götter mit ihren seltsamen, meist auf -icus und -ecus ausgehenden Namen, der Endovellicus, der Eăcus Vagodamägus usw. auch unter der Kaiserherrschaft noch sich in den alten Stätten behauptet. Aber im ganzen Süden (Bätica) ist nicht ein einziger Votivstein gefunden worden, der nicht ebensogut auch in Italien hätte gesetzt sein können; und vom Osten und Nordosten

---

Apol. c. 24: Unicuique etiam provinciae et civitati suus deus est, ut Syriae Atergatis, ut Arabiae Dusares, ut Noricis Benus, ut Africae Caelestis, ut Mauretaniae Reguli sui. Vgl. über die göttliche Verehrung der Berbernfürsten Schulten Das römische Afrika S. 19 f. Über die mit der phönizischen Janit zu identifizierende Caelestis ders. S. 24. 1) CIL III 4014. 5097 s. 5320 (Marti Latobio Harmogio). 5672. 2) Caesar B.G. VII 17. Von den so häufig zusammen verehrten Gottheiten Mercurius und Rosmerta (Ch. Robert Epigraphie de la Moselle p. 65 ss.) scheint der erstere stets, die letztere nie mit einem römischen Namen genannt zu sein. Vgl. auch Boissier Rel. Rom. I 381 s. Desjardins Géogr. de la Gaule II 505. 513. O. Hirschfeld Beitr. z. Gesch. d. Narbonens. Provinz. WZ. VIII 1889 S. 17 ff. Isis Noreja in Noricum CIL III 4806 ss. 3) Hirschfeld Beitr. zur Gesch. d. Narbonens. Provinz. WZ. VIII 1889 S. 19 (nicht bloß als Kriegsgott, sondern auch als schützender Genius verehrt); vgl. auch Riese Zur Geschichte des Götterkultus im rheinischen Germanien WZ. XVII (1898). S. 5 ff. 4) Huebner CIL II 462.

(Tarraconensis) gilt dasselbe, nur daß von dem keltischen Götterwesen am oberen Duero vereinzelte Spuren begegnen"[1]). Viel länger als in Südspanien hat sich in der Südprovinz von Gallien die Verehrung der nicht römischen Gottheiten behauptet; „die große Handelsstadt Arelate freilich hat keine anderen Weihungen aufzuweisen, als an die auch in Italien verehrten Götter, aber in Frejus, Aix, Nimes und überhaupt in der ganzen Küstenlandschaft sind die alten keltischen Gottheiten in der Kaiserzeit nicht viel weniger verehrt worden als im inneren Gallien. Auch in dem iberischen Teil Aquitaniens begegnen zahlreiche Spuren des einheimischen, von dem keltischen durchaus verschiedenen Kultus"[2]). Zuweilen war allerdings die Verschiedenheit der Barbarengötter von den griechisch-römischen so ungeheuer, daß sie jede Identifikation ausschloß: so bei einigen in Belgien verehrten Lokalgottheiten, wie dem mit untergeschlagenen Beinen kauernden Cernunnos, aus dessen Kopfe ein Hirschgeweih wächst, oder der Göttin von Compiegne, an deren Brüsten Vögel saugen, oder dem dreiköpfigen Gotte von Reims[3]).

---

Unter den fremden Kulten übten die größte Anziehungskraft die orientalischen. Sie ließen alle Saiten des Empfindungsvermögens erklingen und stillten den Durst nach religiösen Erregungen, den der nüchterne römische Kultus nicht zu löschen vermocht hatte. Aber zugleich gaben sie der Intelligenz eine größere Befriedigung, sie wirkten zugleich auf die Sinne, die Vernunft und das Gewissen, sie nahmen von dem ganzen Menschen Besitz. Sie boten, so schien es, mehr Schönheit in ihren Riten, mehr Wahrheit in ihren Lehren, ein höheres Gut in ihrer Moral[4]).

Die größte Verbreitung fanden im ganzen römischen Reich, die in den Osten (wo ihre Denkmäler am zahlreichsten sind, besonders in der Krim) von Ägypten direkt, in den Westen und Norden über Italien (namentlich Aquileja, wo eine Region den Namen Isis und Serapis führte) eindrangen. Auch in den Donau- und Rheinländern sind die auf sie bezüglichen Denkmäler häufig[5]). Eine zu einem romanischen

1) Mommsen RG. V 68. 2) Ders. das. 94. Hirschfeld a. a. O. S. 17 ff.
3) Hettner Zur Kultur von Germania u. Gallia Belgica. WZ. II 1883 S. 8. Mommsen a. a. S. S. 94 f. Hirschfeld Gallische Studien (1884) S. 48 f. Ihm R.-E.², Cernunnus.
4) Cumont Les religions orientales dans le paganisme Romain p. 47—67.
5) Drexler Mythol. Beiträge, Heft I 1890 (Kult der ägypt. Gottheiten in den Donauländern) und „Isis" in Roscher Mythol. Lexikon. Wiedemann Bonner Jahrbb. LXXXVIII 1889 S. 238 ff. LXXXIX 1889 S. 227 f. LXXXX 1891 S. 165 bis 167.

Kapitäl in der Ursulakirche zu Köln umgearbeitete Isisfigur aus Jurakalk stammt vielleicht aus einer dortigen Kapelle der Göttin[1]). Allerlei in den Rheinlanden gefundene ägyptische Monumente mögen in dieses oder andere Heiligtümer gestiftet worden sein, um denselben den Schein der Echtheit zu geben, freilich ohne alles Verständnis für ihre wirkliche Bedeutung: namentlich Apisstatuetten, Uschebtis (kleine Nachbildungen Verstorbener in Mumienform) und Skarabäen[2]). Altäre der Isis und des Serapis sind dort an verschiedenen Orten, der Grabstein eines in der römischen Flotte dienenden Ägypters Horus, Sohn des Fabek, in Köln zum Vorschein gekommen. Noch Chuodomar, der alemannische Gegner Julians, gab seinem Sohne Agenarich den Namen Serapio, weil er, in Gallien als Geisel festgehalten, in griechische Geheimnisse (d. h. Isismysterien) eingeweiht war. Bis in die entlegensten Bergtäler drangen diese Kulte vor: auch im Stonstal in Tirol wurde bei Festen der Isis und des Serapis die Trauer der Göttin um ihren verschwundenen Gatten dargestellt[3]). Noch im Jahre 394 beschrieb ein Augenzeuge die die Straßen Roms durchziehenden Isisprozessionen[4]). Aber schon 391 hatte der Patriarch Theophilus das Serapeum zu Alexandria und die dortige Kolossalstatue des Serapis zerstört und so, wie Rufinus sagt, dem Götzendienst den Kopf abgeschlagen[5]).

Die erste semitische Gottheit, die man in Italien kennen lernte, war die in einem großen Teil Syriens zusammen mit ihrem Gemahl Hadad verehrte Atargatis, die die Griechen und Römer die syrische Göttin (*θεὰ Συρία*, dea Syria, in der Vulgärsprache auch Jasuna) nannten[6]). Schon seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. war ihr Kult im Westen durch syrische Sklaven verbreitet worden. Nero, „ein Verächter aller Religionen", huldigte eine Zeitlang ihr allein, wandte sich dann aber, von einer anderen Superstition angezogen, mit so großer Verachtung von ihr ab, daß er ihr Bild besudelte[7]). In Trastevere

1) Schaafhausen Über den ägyptischen Isiskult am Rhein. Bonner Jahrbb. LXXVI 1883 S. 31 ff. mit Tafel I. Arnoldi Römischer Isiskult an der Mosel (Funde in Bertrich) das. LXXXVII 1889 S. 33 ff. 2) Wiedemann Die ägyptischen Denkmäler des Prov. Mus. zu Bonn u. des Museums Wallraff-Richartz zu Cöln, das. LXXVIII 1884 S. 88 ff., ders. das. LXXXIII 1887 S. 247. (Ägypt. Statuetten aus Württemberg.) 3) In den Akten der drei Nansberger Märtyrer (Acta SS. XXIX Mai p. 44) heißt das Tal der Ananäer plena Isidis amentia, Serapis fuga. Jung Römer und Romanen S. 121, 3. 4) Cumont a. a. O. S. 127 u. 339. Carmen contra paganos Anthol. lat. ed. Riese I p. 20 ss. 5) Cumont a. a. O. S. 227 u. 339. Rufin. II 24. 6) Cumont a. a. O. p. 154 ss. 7) Sueton Nero c. 56; vgl. oben S. 123, 7.

hatten Atargatis und Hadad einen (vor kurzem ausgegrabenen) Tempel bis zum Ende des Heidentums[1]).

Von den syrischen Baalen wurde der von Doliche in Kommagene erst seit Einverleibung dieses Lands durch Vespasian im Jahre 72 im Okzident bekannt. Er war ein Donner- und Kriegsgott, dargestellt als ein gepanzerter, auf einem nach rechts schreitenden Stier stehender, in der Rechten die Doppelaxt, in der Linken den Blitz haltender Mann. Seine Denkmäler sind am zahlreichsten in den nördlichen, stark mit Truppen besetzten Grenzprovinzen. In Rom hatte dieser sogenannte Jupiter Dolichenus ein Heiligtum auf dem Aventin, ein zweites auf dem Esquilin. Sein Kultus scheint unter Commodus und den Severen seine Kulmination erreicht und im Laufe des 3. Jahrhunderts abgenommen zu haben[2]).

Den Namen des iranischen Lichtgottes Mithra, der zugleich ein Gott der Wahrheit und Rechtschaffenheit und ein Sieg verleihender Gott der Heere war, hörte man im Okzident zuerst von den cilicischen Seeräubern, die zu Ende der Republik den Römern die Herrschaft der Meere streitig machten[3]). Der Hauptfaktor der Verbreitung auch dieses Kultus war das Heer, daher auch sie am größten in den nördlichen Grenzprovinzen; die meisten Mithräen hat Deutschland aufzuweisen. Schon im 2. Jahrhundert drang diese Soldatenreligion in die oberen Schichten der Gesellschaft. Commodus ließ sich in die Mysterien des Mithra einweihen, und die Gunst seiner Nachfolger scheint diesem Kult sicher gewesen zu sein.

Die Mithriasten sollten den Kampf gegen das Prinzip des Bösen, das Reich Ahrimans, ohne Unterlaß ausfechten, das Gute lag für sie in der Tat. Die Mysterien des Mithra befriedigten die Sehnsucht nach Unsterblichkeit und nährten die Zuversicht auf den schließlichen Sieg der Gerechtigkeit. Das Zeremoniell des Kultus mußte einen tiefen Eindruck auf den Neophyten machen, der in einer natürlichen oder künstlichen Grotte (spelaea) das Bild des jugendlichen, auf einem Stier knienden und ihn tötenden Gottes erblickte. Es gab sieben Weihegrade; der Myste empfing nacheinander die Namen Rabe (corax), Verborgener (κρύφιος, cryphius), Soldat (miles), Löwe (leo), Perser (Perses), Sonnenläufer (Ἡλιόδρομος, Heliodromus) und Vater (pater); das Oberhaupt der Väter (pater patrum) behielt

1) Cumont a. a. O. S. 158, 3 u. 353, 10. 2) F. Hettner De Jove Dolicheno 1877. A. H. Kan De Jovis Dolicheni cultu 1901. 3) Alles Obige nach Cumont Die Mysterien des Mithra, deutsch von Gehrich 1903, großenteils wörtlich.

lebenslänglich die allgemeine Leitung des Kultus. Diese sieben Stufen der Initiation entsprachen den sieben Planetensphären, welche die Seele durchreisen mußte, um an den Aufenthaltsort der Seligen zu kommen. Den Neophyten waren vielfache Waschungen vorgeschrieben, eine Art Taufe, die bestimmt war, die sittlichen Befleckungen zu tilgen. Erst nach einem langen Noviziat wurde eine mystische Mahlzeit gewährt, die die Apologeten mit der Kommunion vergleichen. Kasteiungen und Prüfungen, mehr furchterregend als furchtbar, leiteten die Spendung der Sakramente ein.

Der Kampf zwischen Mithrazismus und Christentum wurde um so hartnäckiger geführt, je ähnlicher beide Religionen ihrem Charakter nach waren. „Ihre Adepten bildeten in gleicher Weise geheime, fest geschlossene Konventikel, deren Mitglieder sich den Namen ‚Brüder' gaben. Die Riten, welche sie ausübten, boten zahlreiche Analogien: wie die Christen reinigten sich auch die Anhänger des persischen Gottes durch eine Taufe, empfingen durch eine Art Firmelung die Kraft, die bösen Geister zu bekämpfen, und erwarteten von einer Kommunion das Heil der Seele und des Leibs. Wie jene heiligten sie den Sonntag. Ebenso predigten sie eine imperative Moral, hielten die Askese für verdienstlich und rechneten zu den wichtigsten Tugenden Enthaltsamkeit und Keuschheit, Entsagung und Selbstbeherrschung. Ihre Vorstellungen von dem Schicksal der Menschen waren ähnlicher Natur: sie glaubten beide an die Existenz eines Himmels der Seligen in überirdischen Regionen und einer von Dämonen bevölkerten Hölle in den Tiefen der Erde; sie setzten an den Anfang der Geschichte eine Sintflut, sie führten ihre Überlieferungen auf eine ursprüngliche Offenbarung zurück; sie glaubten endlich an eine Unsterblichkeit der Seele, an ein jüngstes Gericht und an die Auferstehung der Toten im Zusammenhang mit einem schließlichen Weltbrande." Gleich Christus war auch Mithras der Mittler (μεσίτης) zwischen seinem himmlischen Vater und den Menschen, und gleich ihm bildete er das Glied einer Trinität.

Daß Origenes den Mithrasdienst in einer Zeit, wo er auf der Höhe seiner Macht stand, einen im Vergleich mit den ägyptischen Kulten obskuren nennen konnte[1]), erklärt sich daraus, daß Mithra von der hellenischen Welt so gut wie ganz ausgeschlossen blieb.

Doch der Glaube vermochte nicht bloß fremdartige Gottheiten zu

1) Orig. c. Cels. VI 23 (αἱρέσεως ἀσημοτάτης).

assimilieren, er vermochte auch neue zu schaffen, und diese Produktivität ist der untrüglichste Beweis seiner unverminderten Energie und Lebenskraft. Noch immer wurden ihm, der das täglich und stündlich auf Schritt und Tritt so tief empfundene göttliche Walten nicht als ein Einiges und Ganzes auffaßte, sondern die unendliche Gottheit in unzählige Einzelwesen aufzulösen das Bedürfnis empfand — noch immer wurden ihm bedeutende, tief ins Menschenleben eingreifende Erscheinungen und Wirkungen zu göttlichen Persönlichkeiten. 2. Produktivität des Götterglaubens. Neue Gottheiten.

Der Glaube an eine Getreidegöttin (Annona) und ihre Verehrung scheint erst der früheren Kaiserzeit anzugehören[1]): als die Existenz und Sicherheit der ewigen Stadt auf der Regelmäßigkeit und hinlänglichen Reichlichkeit der überseeischen Kornzufuhren beruhte. Es mußte eine Gottheit sein, die diese unermeßlichen Vorräte in Afrika und Ägypten zusammenströmen ließ, sicher über das Meer schaffte, in den Magazinen Roms bergehoch aufschüttete und jahraus jahrein Hunderttausenden das tägliche Brot gab. Die „heilige Annona" ist gewiß oft genug in heißen Gebeten angerufen worden, am meisten von denen, welche in Rom die so höchst umfassende Getreideverwaltung und die mit ihr zusammenhängenden Gewerbe, in den Provinzen die Kornlieferungen beschäftigten und ernährten. Eine Widmung an die heilige Annona in Rom rührt von einem „lebenslänglich angestellten Messer der sehr ehrwürdigen Körperschaft der Feinbrotbäcker" her[2]); nach einer Inschrift von Rusicade (Philippeville), einem Exporthafen des kornreichen Numidiens mit Staatsmagazinen, die für die Versorgung Roms bestimmt waren[3]), ließ dort ein reicher Mann zwei Statuen, eine „des Genius unserer Vaterstadt", eine andere „der Annona der heiligen Stadt (Rom)" aufstellen[4]). Annona.

Vor allem bedingte der altrömische Genienglaube eine unaufhörliche, grenzenlose Vermehrung der göttlichen Wesen: und daß diese noch immer ihren Fortgang hatte, beweist schon allein die lebendige Fortdauer dieses Glaubens, und somit des Glaubens überhaupt. Die ihm zugrunde liegende Anschauung erfüllte noch immer Natur und Dasein mit zahllosen, waltenden und erhaltenden, zeugenden und be- Der Genienglaube.

1) Preller Röm. Mythol. II³ 258 f. Oehler unter annona, R.-E.² Darstellungen auch bei Gruter 81, 10. Vgl. Marquardt StV. II² 128, 4. 2) Orelli 1810 = CIL VI 22. 3) Mommsen CIL VIII p. 684. 4) Renier IdA 2174 = CIL VIII 7970. Preller a. a. O. Hirschfeld Philolog. XXIX 75, 113. Vgl. CIL VIII 7959 (Rusicade): Gen. col. Put. Aug. sac.

lebenden, helfenden und schützenden göttlichen Mächten, den Genien, die, wie man glaubte, gern in der Gestalt von Schlangen erschienen[1]). Jeder Einzelne, jedes Haus und jede Familie hatte ihren Genius, jedes Land, jede Stadt und Provinz, Legionen, Kohorten, Centurien, Körperschaften, Zünfte und Vereine[2]). Aber auch jeden Raum bevölkerte der fromme Sinn, dem „alles eines Gottes Spur" wies, der in jeder Wohltat, jeder glücklichen Fügung die Hand einer Gottheit wahrnahm, mit göttlichen Wesen[3]): Brunnen, Berge, Einöden[4]), Märkte, Paläste, Magazine, Bäder, Archive und Theater, und jeder, der dort ein und aus ging, brachte dem Genius oder der „Schutzmacht" (Tutela) „ob Gott ob Göttin" seine Huldigung dar[5]). Der Kaufmann, den seine Geschäfte in ferne Grenzländer führten, opferte dort „dem Genius des römischen Volks und des Handels"[6]); der in unbekannten und unwirtlichen Gegenden Reisende „dem Gotte, der die Wege und Pfade ersonnen hat"[7]). In den Häusern Roms wie der übrigen Städte sah man noch im 5. Jahrhundert auf dem Flur hinter der Haustür ein Bild der Schutzgottheit und davor eine brennende Kerze oder ewige Lampe[8]); auch der Kult der Hausgötter (des Lar, des Genius, der Penaten) erhielt sich trotz der dagegen erlassenen Verbote bis tief in die christliche Zeit[9]) (in welcher übrigens bald an die Stelle der Genien Engel traten)[10]). Hatten diese kleinen Gottheiten ihre Macht zu helfen wiederholt innerhalb einer bestimmten Sphäre bewährt, so erhielten sie auch wohl eigene Namen und damit mehr Persönlichkeit: wie einer der sämtlich dem Handelsstande angehörenden Gäste Trimalchios beim heiligen „Greifzu" oder „Haltfest" (Occupo) schwört, und die Laren des Hausherrn die Namen „Profitmann, Glücksmann, Gewinnmann" (Cerdo, Felicio, Lucrio) führen[11]).

Die Vergötterung der Menschen. Der Kaiserkult.

Eine notwendige Folge der Umwandlung der Republik in die Monarchie war, daß der Genius des regierenden Kaisers neben dem seit

1) Auch die Genien wurden gern als Schlangen gedacht: Kremer Kulturgesch. d. Orients II 257. 2) De Rossi BcdR. 1886 p. 348: Il genio degli equites singulares è barbato e di tipo peregrino, come coloro il cui numerus esso personificava. 3) Dis cultoribus huius loci Ju(lius) Victor. trib. Habitaucium (Risingham) CIL VII 980. 4) Genio devii (Moguntiac.) Henzen 6823. 5) Preller a. a. O. II³ 195 ff. 6) CIL III 1351. (T. II 78, 8.) 7) Deo qui vias et semitas commentus est. CIL VII 271. 8) Hieronym. († 420) in Esaiam c. 57. Vol. IV 672 Vallars. Bei Marquardt StV. III² 126, 1. Prl. I² 240, 5. 9) Cod. Theodos. XVI 10, 12 (392): Nullus omnino — secretiore piaculo Larem igne, mero Genium, Penates odore veneratus, accendat lumina, imponat tura, serta suspendat. Marquardt StV. III² 126, 2. 10) V. Schultze Untergang des griech.-röm. Heidentums II 364 ff. 11) Petron. Sat. c. 58 u. 60.

alter Zeit verehrten Genius des römischen Volks seine Stelle erhielt: es war so natürlich und notwendig, daß August keinen Anstand nahm, diesen Kultus in Rom selbst anzuordnen[1]). Es war unvermeidlich, daß im Glauben des Volks die Vorstellung des kaiserlichen, als Schutzgott des Reichs verehrten Genius mit der Person des Kaisers selbst zusammenfloß, und so auch der Kaiser selbst ihm zum schützenden und waltenden Gotte wurde. Doch wenn auch der Genienglaube nicht ohne Einfluß auf die Vergötterung der Kaiser war, so ist doch die eigentliche Heimat des Glaubens an die Übermenschlichkeit der Monarchen der Orient gewesen; aus den griechischen Staaten des Orients ist er mit der Monarchie in den Westen verpflanzt worden[2]).

Die Verehrung Verstorbener —

Von jeher waren in Griechenland bedeutende und hochverdiente Männer nach ihrem Tode als Heroen (Halbgötter) verehrt worden[3]): so namentlich Gründer von Städten und Kolonien, die Helden der Perserkriege, Befreier des Vaterlands (Harmodius und Aristogiton in Athen, Timoleon in Syracus), auch Dichter (Aeschylus, Sophokles), Philosophen (Anaxagoras) und Olympiasieger. Hier und da wurde aus der Heroisierung mit der Zeit eine wirkliche Apotheose; so hatte Lykurgus in Plutarchs Zeit in Sparta ein Heiligtum, in dem man ihm „wie einem Gotte" opferte[4]). Auch unter der römischen Herrschaft erwiesen Städte hervorragenden Bürgern nach dem Tode heroische Ehren: so Mytilene dem Theophanes, welcher der Stadt bei Pompejus die Freiheit ausgewirkt hatte, Tarsos dem um sie hochverdienten Stoiker Athenodoros, dem Lehrer Augusts[5]). Und wenn in solchen und ähnlichen Fällen dieser Ausdruck der Dankbarkeit aus Schmeichelei und serviler Gesinnung gewählt wurde, so sind doch ohne Zweifel einzelne auch damals nach dem Tode in aufrichtigem Glauben an die Übermenschlichkeit ihrer Natur als Heroen verehrt worden, wie Apollonius von Tyana[6]). Wie geläufig auch den Römern die Vorstellung der Erhebung verklärter Geister zu einer göttlichen oder halbgöttlichen Existenz geworden war[7]), beweist die Absicht Ciceros, seiner (im Alter von 32 Jahren verstorbenen) Tochter Tullia einen

1) Marquardt StV. III² S. 206, 2; vgl. S. 463 ff. 2) Mommsen StR. II³ 2, 755—760. Hirschfeld Zur Geschichte d. römischen Kaiserkultus. Sitzungsber. d. Berliner Akad. XXXV 1888 S. 833—862. 3) C. Keil De mortuis publice pro heroibus vel dis ap. Graecos cultis epilogus. Anall. epigr. et onomatol. p. 39—63. Lehrs Pop. Aufs.² S. 320 ff. Marquardt StV. III² 58, 4. 4) Plutarch. Lycurg. 31. Keil p. 46. 5) Keil p. 63. Vgl. T. I 151, 3. 6) Lactant. Inst. div. V 3: cum eum (Apollonium) dicas et adoratum esse a quibusdam sicut deum, et simulacrum eius sub Herculis Alexicaci nomine constitutum ab Ephesiis etiam nunc honorari. 7) Vgl. Wendland Die römisch-hellenistische Kultur S. 85, 1.

Tempel zu erbauen[1]). Die Karpokratianer, eine gnostische Sekte in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts, die Jesus neben den griechischen Philosophen als Muster höchster menschlicher Läuterung verehrten, haben dem siebzehnjährigen Sohne ihres Stifters, Epiphanes, nach seinem Tode auf Kephalonia einen Tempel errichtet[2]).

und Lebender als Heroen in Griechenland.

Doch seit dem Peloponnesischen Kriege sind in Griechenland auch Lebende als Götter verehrt worden; zuerst Lysander, dem asiatische Griechenstädte Altäre errichteten, Opfer brachten und Päane sangen[3]). Auch die niedrigste Schmeichelei hätte auf diese Form der Huldigung nicht verfallen können, wenn nicht das gesamte griechische Altertum, das Gottheit und Menschheit nicht durch eine unausfüllbare Kluft getrennt zu denken vermochte, in hohem Grade dazu geneigt hätte, in jeder scheinbar oder wirklich die Menschheit überragenden Persönlichkeit ein Wesen höherer Art zu erblicken. Ganz fremd ist auch den Römern diese Anschauungsweise nicht gewesen: wurden doch dem Marius als Besieger der Cimbern und Teutonen in Rom allgemein bei den häuslichen Mahlzeiten wie einem Gotte Trankopfer gespendet[4]). Auch außerhalb der griechisch-römischen Welt begegnet uns der Glaube an die Göttlichkeit einzelner Menschen. Bei den Geten galt der auf einem heiligen Berge in einer Höhle wohnende Prophet Dekäneos oder Dicineus, der Berater des Königs Börebistes (Burvista) (60—50 v.Chr.) für einen Gott; Strabo nennt ihn einen Gaukler[5]). Der Bojer Mariccus, der im Jahre 69 n. Chr. Gallien von römischer Herrschaft zu befreien unternahm, gab sich selbst für einen Gott aus und fand bei Tausenden Glauben[6]).

Königskult in den Reichen der Diadochen.

Zur festen Ausbildung ist aber der Kult lebender Helden und Gewalthaber erst seit Alexander dem Großen und zwar in den Fürstenhäusern, die im Orient sein Erbe teilten, gediehen, am frühesten vielleicht in Ägypten, wo ebenso wie in Persien bereits in alter Zeit die Anschauung, daß der König ein Gott oder doch der Sohn eines Gottes sei, öffentliche Geltung erlangt hatte. Wäre Alexander ein längeres

1) Lehrs a. a. O. S. 352 ff. 2) Gieseler Lehrb. d. Kirchengeschichte[4] I 1, 190. Nach den Inschriften eines Grabsteins in Ostia vom Jahre 203 (CIL XIV 324: NN fil. dulcissimo NN pater; in latere dextro: NN pontif. Volk. et aedium sacrar. statuam poni in campo Martis d e u m i n f a n t i l e m permisi) und CIA III 2, 1460 (Grabschrift eines 5jährigen Knaben: *καὶ ὁ πατήρ με ἀνέστησε ἥρωα συγγενείας*) scheinen Seelen verstorbener Kinder zuweilen Gegenstände eines Kults im Kreise ihrer Familien gewesen zu sein. 3) Keil l. l. p. 61 s. 4) Plutarch. Mar. c. 27. 5) Strabo VII p. 298. 304. XVI p. 762. Vgl. Ihm D. Mütter- oder Matronenkult. Bonner Jahrbb. LXXXIII S. 102. 6) Tac. Hist. II 61. Vgl. über Sostratus Lucian. Demonax c. 1. Philostr. Vitt. soph. II 1, 12—16.

Leben beschieden gewesen, so würde er sicherlich schon bei Lebzeiten dieselben oder noch höhere göttliche Ehren genossen haben, als sie seinen Nachfolgern in Ägypten, Syrien und im Pergamenischen Reiche zuteil geworden sind.

Neben den in den Diadochenreichen zur höchsten Ausbildung gelangten Königskult trat dann seit dem Eingreifen der Römer in die orientalischen Verhältnisse in den Städten Kleinasiens der Kult der Göttin Roma, der die Smyrnäer bereits 195 v. Chr. einen Tempel errichteten. Und zu diesem Romakult gesellten sich die den römischen Statthaltern und Feldherren erwiesenen göttlichen Ehren, wie sie vor allen T. Quinctius Flamininus, dem „Befreier Griechenlands", als ein jener Zeit vollkommen natürlich erscheinender Ausdruck enthusiastischer Dankbarkeit entgegengebracht wurden. In der letzten Zeit der Republik war die Weihung von Tempeln (wahrscheinlich gemeinsam mit der Göttin Roma oder anderen Gottheiten) für römische Prokonsuln bereits zu einer ganz gewöhnlichen Huldigung geworden[1]).

Waren die Römer also längst gewohnt, die Apotheose auch für Lebende als eine nicht zu hohe Ehre anzusehen, so erschien der Anspruch der neuen Monarchen auf sie als selbstverständlich, und wenn die Vergötterung der Lebenden sich innerhalb gewisser Schranken hielt, lag dies nicht an der zu geringen Willfährigkeit der Untertanen, sondern an der Zurückhaltung der Kaiser[2]). Was hätte auch dem Glauben an göttliche Naturen in menschlicher Gestalt gemäßer sein können, als in den allmächtigen, so unermeßlich hoch über so viele Millionen hinausgehobenen, auf Erden an Stelle der Götter waltenden[3]) Herrschern des Erdkreises „gegenwärtige und leibhaft erschienene Götter"[4]), in ihrem Tode eine Erhebung in die höhere Welt zu erkennen, der sie angehörten. War auch die Apotheose der Kaiser in der Regel ein Werk der bewußten Heuchelei des Servilismus, so entsprach sie doch mindestens in einzelnen Fällen dem Glauben des Volks. Die Versetzung Cäsars unter die Götter, sagt Sueton, erfolgte nicht bloß auf den Beschluß des Senats, sondern auch nach dem Glauben der Menge: ein Komet, der unmittelbar darauf sieben Tage lang sichtbar war, galt für seine in den Himmel aufgenommene Seele[5]).

1) Kornemann Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte, Klio I (1901).
2) Das Obige nach Hirschfeld a. a. O., großenteils wörtlich. 3) Seneca Clementia I 1, 2 electusque sum, qui in terris deorum vice fungerer? 4) Veget. R. m. II 5: imperatori — tamquam praesenti et corporali deo etc.; vgl. auch Val. Max. praef. 5) Sueton. C. Jul. c. 88.

Und wenn dem Kaiser Marc Aurel nicht bloß nach seinem Tode jedes Alter und Geschlecht, alle Stände und Klassen göttliche Ehren erwiesen und jeder für gottlos galt, der sein Bild nicht im Hause hatte, sondern auch noch in Diocletians Zeit in vielen Häusern seine Statue zwischen den Penaten stand, und viele durch den Erfolg bestätigte Prophezeiungen berichtet wurden, die man seinen Offenbarungen in Traumgesichten zu verdanken glaubte[1]): so kann kein Zweifel sein, daß auch dieser gute, milde, allgeliebte Monarch dem Volke wirklich zum Gotte geworden war. Auch Alexander Severus verehrte in seiner Hauskapelle, wo er an jedem Morgen Gottesdienst zu halten pflegte, außer den „heiligen Seelen" — zu denen Apollonius von Tyana, Orpheus, Abraham, Christus gehört haben sollen — die besten der vergötterten Kaiser[2]).

Begreiflicherweise widerstrebte jedoch dieser Glaube einer wirklichen Gottwerdung von Menschen auch einem großen Teil derer, die sonst in religiösen Dingen starkgläubig waren. Pausanias sagt, zu seiner Zeit seien Menschen nicht mehr zu Göttern geworden, wie einst Herakles, die Dioskuren, Amphiaraos, außer den Worten nach und aus Schmeichelei gegen die Macht[3]); wobei er wohl zunächst an die Apotheose des Antinous gedacht hat[4]). Auch dieser hatte übrigens ein orientalisches Vorbild nicht gefehlt: in Alexandria hatte einst „ein Barbarenweib von der Straße", Belesticha, durch die Leidenschaft ihres königlichen Liebhabers als „Aphrodite Belesticha" göttliche Ehre und Tempel erhalten[5]). Ohne Zweifel ward der Anordnung des Antinouskults im allgemeinen „aus Schmeichelei gegen die Macht" Folge geleistet: aber schon der Glaube der nächsten Generation an die Göttlichkeit des schönen, schwermütig blickenden Jünglings war, wie Athenagoras ums Jahr 177 bezeugt, ein aufrichtiger[6]), und er bestand mindestens bis ins 3. Jahrhundert. Noch heute bezeugt in Rom die Hieroglyphenschrift des Obelisken auf Monte Pincio, der einst am Eingange eines Mausoleums (Kenotaphs?) des Antinous an der Via Labicana stand, daß er zum Gott erhoben sei und als solcher in ewiger Jugend die Liebe und Verehrung der Menschen genieße[7]). Celsus

Apotheose des Antinous.

1) Vit. M. Antonini c. 17. 2) Vit. Alex. Sev. c. 29. 3) Pausan. VIII 2, 2. 4) Hegesipp, ap. Euseb. H. e. IV 20. 5) Plutarch. Amator. 9, 9. 6) Athenag. Leg. pr. Christo 30: *καὶ Ἀντίνοος φιλανθρωπίᾳ τῶν ὑμετέρων προγόνων πρὸς τοὺς ὑπηκόους ἔτυχε νομίζεσθαι θεός· οἱ δὲ μετ' αὐτοὺς ἀβασανίστως παρεδέξαντο.* 7) Erman Der Obelisk des Antinous, Röm. Mitteil. XI 113 ff. Hülsen Das Grab des A., daselbst 122 ff.; vgl. Jordan Topogr. Roms I³ S. 251.

hatte die Verehrung Christi mit der des Antinous verglichen, und Origenes, der diese Vergleichung als eine völlig unzulässige zurückweist, zweifelte nicht, daß in der Tat ein Dämon unter dem Namen des Antinous in dessen Tempel sein Wesen trieb[1]). Wenn man die Sache mit Wahrheitsliebe und unparteiisch prüfe, so werde man wohl finden, daß von dem, was Antinous in Antinoopolis auch nach seinem Tode angeblich vollbringe, ägyptische Zaubereien und Mysterien die Ursache seien. Auch an anderen Tempeln, so werde erzählt, hätten Ägypter und andere Zauberer Dämonen festgebannt, welche prophezeiten, Kranke heilten und die Übertreter von Speiseverboten oder anderen religiösen Vorschriften marterten. „Ein solcher ist auch der, welcher in Antinoopolis in Ägypten als Gott geachtet wird, dessen Macht manche, die in den Tag hineinleben, leugnen; andere aber, teils von dem dort gebannten Dämon betört, teils von ihrem Schuldbewußtsein angeklagt, glauben eine von der Gottheit des Antinous verhängte Strafe zu erleiden. Von dieser Art sind ihre Mysterien und die angeblichen Prophezeiungen, von denen die Weissagungen Jesu weit entfernt sind."

Im allgemeinen war übrigens der Kaiserkultus doch nichts anderes als derjenige Ausdruck unbedingtester Ergebenheit, welchen der damalige Despotismus von den Untertanen wenigstens insofern fordern konnte, als die Anerkennung einer göttlichen Natur in einer menschlichen Persönlichkeit dem religiösen Gefühl nicht an und für sich widerstrebte. Wenn sich niemals ein christliches Zeitalter zur Anbetung eines Herrschers als Gott verirrt hat, so liegt dies nicht daran, daß der Abstand zwischen Herrscher und Beherrschten geringer, das Gefühl der Menschenwürde höher, oder der Knechtssinn minder erfinderisch in unwürdigen Huldigungen war (im byzantinischen Reich und in Frankreich unter Ludwig XIV. und Napoleon I.[2]) fand eher

1) Orig. c. Cels. III 36 p. 132. 2) Boissier Rel. rom. I 207. Bossuet: „il faut obéir aux princes comme à la justice même: ils sont des dieux et participent en quelque façon à l'indépendance divine." Bei der Einweihung der Reiterstatue auf dem Vendômeplatz berichtet Saint-Simon: „Le duc de Gesvres, gouverneur de Paris, à cheval, à la tête des corps de la ville, y fit les tours, les révérences et autres cérémonies tirées et imitées de la consécration des empereurs romains. Il n'y eut à la vérité ni encens ni victimes: il fallut bien donner quelque chose au titre de roi très-chrétien." Vgl. Döllinger Akadem. Vorträge I 275. Bei einem von der Stadt Paris einige Jahre nach der Krönung Napoleons I gegebenen Feste stand über dem für ihn bestimmten Thron in goldenen Buchstaben die Inschrift: Ego sum qui sum, und niemand nahm daran Anstoß. Mém. de Mme. de Rémusat II 80. Vgl. über die Napoleon dargebrachten Huldigungen Fr. Lieber Erinnerungen an mein Zusammenleben mit Niebuhr (deutsch von Thibaut 1837) S. 223: Preller Röm. Mythologie II³ 410, 1: P. Bon-

von allem diesem das Gegenteil statt): sondern daran, daß das religiöse Dogma des Christentums diese Verirrung, welche der heidnische Glaube begünstigte, ausschloß und in dem Herrscher nur den Stellvertreter Gottes auf Erden zu sehen erlaubte. Der römische Kaiserkultus war eine Form, über deren wesentlich politische Bedeutung kein Denkender im unklaren sein konnte, deren äußerliche Erfüllung das eigentliche religiöse Leben unberührt ließ, am wenigsten aber den Glauben zu erschüttern vermochte. Denn für den Gläubigen hört das Heilige niemals deshalb auf heilig zu sein, weil er es im einzelnen Falle mißbraucht oder entweiht sehen muß; er gibt vielmehr (wie auch Pausanias tat) den Mißbrauch bereitwillig dem Spott und der Verachtung preis, um an dem ihm ehrwürdigen und teuern Inhalt seines Glaubens um so fester zu halten.

3. Widerstandskraft des Götterglaubens. Sein Einfluß auf die Christen.

Der beste Beweis für die Stärke und Lebendigkeit des Götterglaubens aber ist, daß er sich Jahrhunderte hindurch dem Christentum gegenüber behaupten, und nicht bloß dies, sondern auch in gewissem Sinne den Christen eine Anerkennung seiner Wahrheit abzwingen konnte. Denn die reale Existenz der heidnischen Götter zu leugnen, kam den Christen im allgemeinen nicht in den Sinn, auch ihr übermenschliches Wesen, die von ihnen vollbrachten Wunder bestritten sie nicht: nur waren sie ihnen natürlich Mächte der Finsternis, Dämonen, abgefallene oder verführte Engel oder deren Nachkommen und sündige Seelen, denen Gott die Fähigkeit zu schaden und Menschen zu verführen gelassen hatte[1]). Auch sie also, die den Vernichtungskampf gegen den Götterglauben führten, standen noch so sehr in seinem Banne, daß sie nicht zur Erkenntnis seiner Wesenlosigkeit durchzudringen vermochten. Wohl mußte die Herrschaft dieses Glaubens eine allgemeine und aufs tiefste im Bewußtsein der Menschen begründete sein, wenn sich selbst seine unversöhnlichsten Gegner ihr nicht völlig entziehen konnten.

Direkte Zeugnisse für die unveränderte Stärke des Volksglaubens.

Doch all dieser indirekten Beweise sollte es gar nicht bedürfen, wo so zahlreiche und unbestreitbare direkte Zeugnisse für die Allgemeinheit und Stärke des Götterglaubens vorhanden sind. Je fester ein Glaube ist, je tiefer er das ganze Bewußtsein durchdringt, desto

dois, Napoléon et la société de son temps (1895) p. 188—190. Vgl. auch C. Schwarz Zur Geschichte der neuesten Theologie[3] S. 333 f. 1) Orig. c. Cels. III 38. IV 92. V 2. VII 69. VIII 31. 62. Justin. Martyr. Apol. I 14. Commodian. Instr. 13. Lactant. Div. Inst. II 14 sqq. Augustin. C. D. XVIII 8, 2. Gibbon History ch. XV 38. Champagny Les Antonins II 290, 1. Soldan-Heppe Gesch. d. Hexenprozesse (1880) I 88—89.

eifriger sucht und desto gewisser findet er in Natur und Leben überall Betätigungen des Daseins und Wirkens der geglaubten Mächte; wo der Unglaube nur Zufall oder natürliche Folgen natürlicher Ursachen sieht, erkennt er die Hand der Gottheit. Am leidenschaftlichsten verlangt er nach Tatsachen und Erscheinungen, welche ihr übermächtiges Eingreifen in die Gesetze der Natur unzweifelhaft dartun, und dies Verlangen befriedigt sich notwendig immer selbst: das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind. Wenn nun der Wunderglaube ein untrüglicher Gradmesser für die Intensität des Glaubens an die höhere Macht ist, die als die Urheberin des Wunders gilt, so kann es nicht zweifelhaft sein, daß in den ersten Jahrhunderten ein durchaus positiver, von keiner Skepsis angekränkelter Glaube an die Götter der Tradition und des Kultus durch alle Schichten der Gesellschaft verbreitet war, wenn auch in wechselnder Stärke und selbstverständlich immer am stärksten in den von Bildung am wenigsten berührten Kreisen. Der Wunderglaube.

Der Anthropomorphismus des antiken Glaubens, mächtig unterstützt durch die Eindrücke der nirgends fehlenden lebensvollen Götterbilder, machte es dem Gläubigen möglich, in dem Vollbringer eines Wunders, das sich vor seinen Augen vollzog, den leibhaft erschienenen Gott selbst zu erkennen: und daß auch dies noch in jener Zeit geschehen konnte, wird durch das bekannte Erlebnis der beiden Apostel zu Lystra über jeden Zweifel erhoben. Wie gewiß mußte diesen Menschen das Dasein ihrer Götter sein, und wie nah mußten sie sich ihnen fühlen, wenn sie in dem Urheber der wunderbaren Heilung des Lahmen und seinem Gefährten nicht Gottgesandte, sondern Götter sahen, sogleich von der Überzeugung erfüllt waren, die Götter seien den Menschen gleich geworden und zu ihnen hernieder gekommen. „Und nannten Barnabam ‚Jupiter' und Paulum ‚Mercurius', dieweil er das Wort führte. Der Priester aber Jupiters, der vor ihrer Stadt war, brachte Ochsen und Kränze vor das Tor und wollte opfern samt dem Volk." Und die Apostel „stilleten kaum das Volk, daß sie ihnen nicht opferten"[1]). Hier war also damals noch ein Glaube lebendig, so kindlich und felsenfest, wie jener der alten Athener, über deren unerhörte Leibhaftes Erscheinen der Götter.

1) Acta apostol. 14, 11—18. Hausrath Neut. Zeitgesch. II 545 f. hält die Erzählung für erdichtet. Ich habe nachgewiesen (De narratione in Actis Apost. l. l. Index Regim. aest. 1875), daß die von ihm für seine Ansicht angeführten Gründe durchweg nicht stichhaltig sind. Für mich trägt die Erzählung ganz den Stempel der Wahrheit.

Einfalt sich Herodot nicht genug verwundern konnte, da sie in der schönen gerüsteten Frau, in deren Begleitung Pisistratus zurückkehrte, die Göttin Athene leibhaft zu sehen wähnten und anbeteten[1]); ein Glaube, so kindlich und felsenfest wie der, welcher in unseren Tagen einen italienischen Bauernburschen in einer jungen, schönen, madonnenhaften Wohltäterin die Mutter Gottes selbst erblicken lassen kann[2]).

Allerdings ist nun im Innern Vorderasiens, wie es Lucian ja von Paphlagonien ausdrücklich bezeugt[3]), der Glaube vielleicht am blindesten, zur Selbstbetörung am meisten geneigt gewesen, wie denn überhaupt in den östlichen Ländern sicherlich die Befangenheit im Glauben und Aberglauben stets größer war als im Westen. Aber wenn der Glaube auch nur selten stark genug sein mochte, um sich zum Schauen der leibhaftigen Gottheit selbst zu erheben, so sah er doch überall die von ihr gewirkten Wunder und entzündete sich an diesen immer von neuem, und auch Zweifelnde wurden durch die Gewißheit und Allgemeinheit des Wunderglaubens mit fortgerissen. Die Wunder, welche sich im Jahre 71 zu Alexandria ereigneten und „die Gunst des Himmels und eine gewisse Zuneigung der Götter für Vespasian andeuteten", berichtet wie die anderen Geschichtschreiber auch Tacitus mit vollem Glauben[4]). Ein Blinder und ein Lahmer wandten sich nach Eingebungen, die sie von Serapis in Träumen erhalten hatten, flehend an ihn, um den Gebrauch ihrer Glieder durch seine Berührung wiederzuerlangen. Vespasian entschloß sich endlich, öffentlich vor den Augen des Volks das Verlangte zu tun. „Sogleich wandelte sich die Hand zur Brauchbarkeit, und dem Blinden leuchtete wieder der Tag. Beides erzählen noch jetzt Augenzeugen, wo die Lüge keinen Gewinn mehr bringt." Nun begab sich Vespasian, um seine Zukunft zu erfahren, allein in den Tempel des Serapis und erblickte dort einen Mann namens Basilides, von dem später festgestellt wurde, daß er in jenem Augenblick viele Meilen entfernt gewesen war. In seinem Namen erkannte Vespasian eine Andeutung der ihm beschiedenen Herrschaft. Kaum konnte, wer diese Wunder glaubte, an der Größe und Macht des Gottes zweifeln, dem sie die Stimme des Volks zuschrieb.

Andere von den Göttern bewirkte Wunder.

Dieses Wunder gehört einer Zeit an, wo auf heidnischer Seite gewiß

1) Herodot. I 60. 2) Ruffini, der in seinem Doctor Antonio eine solche Szene angebracht hat, bemerkt dazu (Tauchnitz edit. p. 166): We beg the reader to believe that this is no picture drawn from fancy, but a real sketch from nature. Had not such a scene as we have described, with all the particulars related, come to pass under our own eyes, we should never have ventured to put it on paper. 3) Lucian. Alexander 9. 4) Sueton. Vespas. c. 7. Dio LXVI 8. Tac. H. IV 81 sq.

die Absicht noch nicht vorausgesetzt werden kann, den christlichen Wundern gleich überzeugende entgegenzustellen. Als nun aber das Ringen beider Religionen um die Herrschaft über die Menschheit begonnen hatte, da mußte auch, je länger der Kampf währte und je heißer er wurde, auf beiden Seiten die Wundersucht immer leidenschaftlicher werden. Man darf annehmen, daß um die Wende des 2. und 3. Jahrhunderts das Bedürfnis bereits bestand, dem Stifter der christlichen Religion einen Propheten der alten Götter von ebenso übermenschlicher Natur und gleicher Wunderkraft entgegenzustellen. Wahrscheinlich ist dieses Motiv auf den im Auftrage der Kaiserin Julia Domna († 217) verfaßten Roman des Philostratus von Apollonius von Tyana von Einfluß gewesen[1]). Die Geburt des Apollonius ist hier ebenso wunderbar wie sein Ende und sein Erscheinen nach seiner Entrückung, um einen Jüngling vom Zweifel am Unsterblichkeitsglauben zu heilen. Zu den von ihm vollbrachten Wundern gehört eine Dämonenaustreibung und eine Totenerweckung. Seine Kenntnis des Zukünftigen und Verborgenen grenzt an Allwissenheit. Kaiser Alexander Severus verehrte ihn (wie bemerkt) in seiner Hauskapelle neben Christus. Der christenfeindliche Neuplatoniker Hierocles (unter Diocletian) stellte ihn über Christus, dessen Taten von den Aposteln durch Erdichtungen ausgeschmückt seien, während man die des Apollonius aus den Berichten untadliger Zeugen kenne. Dieser blieb nicht bloß bei den Heiden, sondern auch bei den Christen der nächsten Jahrhunderte in hohem Ansehen. In einer 474—491 entstandenen christlichen Sammlung von „Orakelsprüchen hellenischer Götter" heißt es: Gott gleich seien nur Moses, Hermes Trismegistos und Apollonius gewesen. Der fromme Jansenist Tillemont († 1698) glaubte, der Teufel habe den letzteren, aus Furcht sein Reich vernichtet zu sehen, fast gleichzeitig mit Jesu geboren werden lassen; Bayles Wörterbuch (1741) nennt ihn „den Affen des Gottessohns"[2]).

Steigerung des Wunderglaubens durch den Kampf der Religionen.

Aber Heidentum und Christentum setzten nicht bloß Wunder gegen Wunder, sondern auch der Fall, daß dasselbe Wunder von beiden Seiten in Anspruch genommen wurde, kann kein seltener gewesen sein,

1) Baur Apollonius v. Tyana u. Christus S. 124. 132. 141. Aubé Hist. d. perséc. de l'église II 462 ss. Die Absicht der Entgegenstellung bestreitet Réville, Religion à Rome sous les Sevères p. 227 ss. 2) Zeller Gesch. d. Philosophie d. Griechen III² 2, 131—141. — Derselbe Griech. u. röm. Urteile über die Christen. Deutsche Rundschau XI (1877) S. 69. — Buresch, Klaros 1889 S. 89 ff. u. 108. — Meyer-Krämer Der Antichrist. Sonntagsbeilage d. Vossischen Zeitung 13. Mai 1901 S. 147 ff. (bis 10. Juni).

Dasselbe Wunder von beiden Seiten in Anspruch genommen.

wenngleich er nur einmal berichtet wird. Im Quadenkriege Marc Aurels sah sich im Jahre 174 das römische Heer einmal in glühender Sonnenhitze schmachtend von einer überlegenen Menge der Feinde eingeschlossen, mit der augenscheinlichsten Gefahr gänzlicher Vernichtung bedroht. Da zogen sich plötzlich dichte Wolken zusammen und ergossen sich in einem reichlichen Regenstrom, während auf der feindlichen Seite ein furchtbares Gewitter Verwirrung und Verderben anrichtete: die Römer waren gerettet, der Sieg wandte sich auf ihre Seite[1]). Die Wirkung dieses Ereignisses war eine überwältigende, es wurde nach damaliger Sitte in bildlichen Darstellungen verewigt, allgemein galt es als ein Wunder, dessen man noch bis in das späteste Altertum gedachte, und auf das sich noch nach Jahrhunderten sowohl Christen als Heiden als einen Beweis für die Wahrheit ihres Glaubens beriefen. Auf einem Gemälde, das Themistius gesehen hatte, war der Kaiser selbst mit erhobenen Händen zu Jupiter flehend dargestellt, während die Soldaten den Regen mit ihren Helmen auffingen; unmöglich kann hiermit die bisher allgemein für eine Darstellung dieses Ereignisses gehaltene Szene auf der Marc Aurelssäule gemeint sein. Dem Gebet des Kaisers zu Jupiter wurde, wie es scheint, von den meisten die wunderbare Errettung zugeschrieben; doch behaupteten andere, daß sie der Kunst eines in seinem Gefolge befindlichen ägyptischen Zauberers Arnupsis zu verdanken gewesen sei, der durch eine Beschwörung der Götter, namentlich des Hermes, den Regenguß herabgezogen habe. Aber nach der Erzählung eines christlichen Zeitgenossen war das Wunder durch die Gebete christlicher Soldaten in der zwölften (melitenischen) Legion bewirkt worden. Dasselbe erzählt als ein bekanntes Ereignis 197 Tertullian, der sich dabei auf einen Brief Marc Aurels beruft[2]).

Der Glaube an Vorausverkündigung der Zukunft —

Der Platoniker Celsus[3]) hebt in seiner Schrift gegen das Christentum unter den Wundern, die er zum Beweise für das Dasein der Götter anführt, ganz besonders die Orakel sowie die Vorzeichen und Vorbedeutungen aller Art hervor, durch die sie das Künftige warnend oder mahnend vorausverkündeten, und die den Gläubigen nicht bloß die Existenz der Götter, sondern auch ihre Fürsorge für die Menschheit bewiesen. „Wozu", sagt er, „soll man aufzählen, was alles aus Orakel-

1) Dio LXXI 9. 2) Harnack Das Regenwunder im Feldzuge Marc Aurels. Sitzungsber. der Berliner Akad. 1894 II 835 ff. (gegen Petersen Das Wunder von der Columna M. Aurelii, Römische Mitteil. IX 1894 S. 78—89). 3) Orig. c. Cels. VIII 45. Vgl. Minuc. Felix Octav. c. 7.

stätten teils Propheten und Prophetinnen, teils andere begeisterte Männer und Frauen mit gotterfüllter Stimme vorhergesagt haben? Was für wunderbare Voraussagungen aus dem Innern der heiligen Räume ertönten? Was alles aus Opfertieren und anderen Opfern den Befragenden offenbart wurde, was aus anderen wunderbaren Zeichen? Manchen sind auch deutliche Erscheinungen zuteil geworden. Von all diesem ist das ganze Leben erfüllt. Wie viele Städte sind durch Orakel emporgekommen und von Seuchen und Hunger befreit worden, wie viele andere, die sie vernachlässigten oder vergaßen, elend zugrunde gegangen! Wie viele Kolonien sind ausgesandt worden, und wenn sie dem Gebote nachkamen, gediehen! Wie viele Fürsten, wie viele Privatpersonen sind auf solche Weise schlimmer oder besser gefahren! Wie viele, die mit Kinderlosigkeit heimgesucht waren, haben erlangt, worum sie baten, wie viele sind dem Zorn von Göttern entgangen, oder von Leibesgebrechen geheilt worden! Wie viele, die bei Heiligtümern gefrevelt, sind sogleich von der Strafe ereilt worden, indem sie teils von Raserei ergriffen wurden, teils selbst aussagten, was sie getan hatten, oder Hand an sich selbst legten, oder in unheilbares Siechtum verfielen! Auch hat solche schon eine aus dem Innern des Heiligtums erschallende Donnerstimme der Vernichtung geweiht!"

die verbreitetste Form des Wunderglaubens unter den Gebildeten.

Der Glaube an wunderbare Zeichen und Verkündigungen der Zukunft, von denen auch damals noch immer „das ganze Leben erfüllt war", ist allem Anscheine nach wenigstens im späteren Altertum die verbreitetste Form des Wunderglaubens gewesen. Auch ein großer Teil der Philosophen und philosophisch Gebildeten bekannte sich zu ihm: zwar Epikureer, Zyniker und Aristoteliker verwarfen und Akademiker bestritten ihn: um so mehr hielten Platoniker, Pythagoreer und Stoiker daran fest, und namentlich in der Theologie der letzteren bildete er einen integrierenden Bestandteil. „Der Glaube an eine so außerordentliche Fürsorge der Gottheit für die Menschen erschien ihnen viel zu tröstlich, als daß sie darauf hätten verzichten mögen; sie priesen nicht allein die Weissagung als den augenscheinlichsten Beweis für das Dasein der Götter und das Walten der Vorsehung, sondern sie schlossen ebenso auch umgekehrt: wenn es Götter gebe, müsse es auch eine Weissagung geben, da den Göttern ihre Güte nicht erlauben würde, den Menschen eine so unschätzbare Gabe zu versagen"[1]). Dieser Glaube nun, der in der Tat den Götter- und Vor-

1) Zeller G. d. Ph. III², 1, 315.

sehungsglauben notwendig voraussetzte und mit ihm stand und fiel, war auch unter den Gebildeten der damaligen Welt höchst verbreitet.

Berichte über Vorzeichen bei den Geschichtschreibern.

Livius sagt zwar[1]), daß infolge derselben Indifferenz, welche die Ursache des jetzigen allgemeinen Unglaubens an wunderbare, von den Göttern gesandte Vorzeichen sei, Prodigien weder öffentlich bekannt gemacht noch in die Geschichtsbücher eingetragen würden. Aber diese Indifferenz kann nicht lange gewährt haben, denn alle Geschichtschreiber der Kaiserzeit ohne Ausnahme verzeichnen dergleichen Wunder; mit der Zeit sind die Prodigien sogar für die Gläubigen der Gegenstand eines ganz besonderen Interesses geworden, welchem die Sammlung aller in Italien geschehenen Wunder und Zeichen aus Livius (von einem Julius Obsequens, dessen Zeit wir nicht kennen) ihren Ursprung verdankt.

Tacitus.

Auch Tacitus, der sich dem Glauben an Wunder und Zeichen gegenüber kritisch verhielt und sich ausdrücklich gegen den gemeinen Aberglauben verwahrt, der in jedem auffälligen Ereignisse eine Vorbedeutung sah, hat zwar deshalb ohne Zweifel einen großen Teil der angeblichen Prodigien als solche nicht anerkannt, aber an ihrem Vorkommen im allgemeinen hat er nicht gezweifelt und in den späteren Büchern seiner großen Zeitgeschichte sie auch (vom Jahre 51 ab) verzeichnet[2]). Es scheint also, als habe der Glaube an diese Dinge mit den Jahren bei ihm zugenommen, gehegt hat er ihn wohl von jeher. Schon in einem seiner ersten Bücher[3]) berichtet er, daß am Tage der Schlacht bei Bedriacum sich bei Regium Lepidum ein Vogel von nie gesehener Gestalt niedergelassen und weder von den Menschen noch von den ihn umschwärmenden Vögeln sich habe verscheuchen lassen, bis Otho sich selbst getötet; dann sei er verschwunden; als man die Zeit nachgerechnet, sei Anfang und Ende der Wundererscheinung mit Othos Tode genau zusammengetroffen. So sehr er es unter seiner Würde halte, fügt Tacitus ausdrücklich hinzu, sein ernstes Werk mit Fabeln zu schmücken, so wage er in diesem Falle doch nicht, dem, was allgemein berichtet werde, den Glauben zu versagen.

Die regelmäßigen Erwähnungen der Vorzeichen, namentlich solcher, die einem Privatmanne die künftige Kaiserwürde, und solcher, die den Tod des Kaisers verkündeten, bei Sueton, Cassius Dio, Herodian, den späteren Kaiserbiographen, lassen an der Fortdauer dieses Glaubens, den die Schriftsteller doch gewiß auch bei der großen Mehrzahl ihrer

1) Liv. XLIII 13. 2) Nipperdey Tacit. I³ Einleitung XV. 3) Hist. II 50.

Leser voraussetzen mußten, keinen Zweifel: und oft genug zeigt die Erzählung, bis zu welchem Grade die hervorragendsten Männer jener Zeit in diesem Glauben befangen waren. August, sagt Sueton, achtete auf gewisse Wahrzeichen, deren Bedeutung ihm für völlig sicher galt. Wenn er morgens einen Schuh auf den falschen Fuß zog, war es ein übles, wenn beim Antritt einer längeren Reise Tau fiel, ein gutes Vorzeichen; auch wunderbare Ereignisse machten immer großen Eindruck auf ihn, wie daß vor seinem Hause aus den Fugen der Steine eine Palme hervorsproßte, und bei seiner Ankunft in Capri die zu Boden gesenkten, schon kraftlosen Äste einer alten Steineiche neue Kraft gewannen. Und hätte Livius bei Sueton das mit wahrem Bienenfleiß aus Büchern und Überlieferungen zusammengetragene Verzeichnis aller der Vorzeichen gelesen, die Augusts künftige Größe, seine Siege und seinen Tod verkündeten, so würde er vielleicht seine Klage über die Gleichgültigkeit gegen solche Dinge zurückgenommen haben. Dieser Starkgläubigkeit wurde jedes Ereignis bedeutungsvoll, und kein Wunder war ihr zu groß oder zu lächerlich: Sueton berichtet ernsthaft, daß August als Kind, da er eben zu sprechen anfing, einmal auf einem Familiengute den quakenden Fröschen zu schweigen befahl, und man versichere, daß die Frösche seit jener Zeit dort nicht mehr quakten[1]).

Sueton über August.

Daß auch bei den Gläubigen verschiedene Arten von Vorbedeutungen verschiedene Geltung hatten, daß das Ansehen der mannigfaltigen Methoden der Prophezeiung nicht zu allen Zeiten dasselbe war, sondern bald jene, bald diese den meisten Glauben fand, ist selbstverständlich. Aber niemals ist doch eine der anerkannten Arten der Weissagung aus Mangel an Glauben ganz außer Gebrauch gekommen. Der vernichtende Spott Ciceros über die Haruspicin und Eingeweideschau überhaupt könnte zu der Ansicht verleiten, als sei diese Weissagung in eine zu tiefe Mißachtung versunken gewesen, um (wenigstens bei den Gebildeten) jemals wieder zu Ansehen gelangen zu können: aber nichts würde irriger sein. Cicero führt jene Äußerung des Cato an, er wundere sich, daß ein Haruspex, der einen anderen sehe, sich des Lachens enthalten könne; die Frage des Hannibal an König Prusias, der das Liefern einer Schlacht von einer Eingeweideschau abhängig machen wollte: ob er einem Stückchen Kalbfleisch mehr glaube als einem alten Feldherrn! er erinnert daran, wie namentlich auch im letzten Bürgerkriege fast immer das Gegenteil von dem

Fortdauer des Glaubens an die herkömmlichen Weissagungsmethoden. Die Haruspicin.

1) Sueton. Aug. c. 92—97.

Prophezeiten eingetroffen sei[1]). Aber der Spott der Ungläubigen machte die Gläubigen ebensowenig irre, als die Tatsachen, die ihren Glauben Lügen straften. Wie immer in ähnlichen Fällen hatten sie nur für die wirklich oder angeblich eingetroffenen Prophezeiungen Gedächtnis: und zahlreiche Zeugnisse aus den folgenden Jahrhunderten bestätigen die Fortdauer des Glaubens an die Eingeweideschau, sowie ihre Verbreitung auch in den gebildeten Klassen.

Schon das Verbot des Tiberius, die Haruspices im geheimen und ohne Zeugen zu befragen[2]), setzt eine sehr allgemeine Benutzung dieser Weissagungsform voraus. Die Besorgnis des Claudius (im Jahre 47), daß diese älteste Wissenschaft Italiens durch Vernachlässigung erlöschen könnte, dürfte sich nur auf den Verfall der etruskischen Disziplin der Eingeweideschau, nicht auf die Abnahme ihrer Anwendung überhaupt bezogen haben[3]). Auch sagt der ältere Plinius ausdrücklich, ein großer Teil der Menschen stecke in dem Glauben, daß die Tiere durch ihre Muskelfasern und Eingeweide uns vor Gefahren warnen[4]). Dem Kaiser Galba meldete an dem Morgen des Tags, an dem er ermordet wurde (15. Januar 69), der Haruspex Umbricius, daß die Eingeweide des Opfers auf Gefahr drohende Nachstellungen und einen Feind im Hause deuteten; was Otho, welcher dabeistand, als ein für ihn frohes und seinem Unternehmen günstiges Zeichen auffaßte (Tacitus)[5]). Epictet, der den Lehren seiner Schule gemäß auch hier Offenbarungen der Gottheit erkannte und an der Kunst, die sie deutete, keinen Zweifel hegte, mahnt nur, man solle sich in seinen Handlungen nicht allein durch die Weissagung, sondern vor allem durch das Pflichtbewußtsein leiten lassen; wozu er keine Veranlassung gehabt hätte, wenn das erstere nicht sehr allgemein geschehen wäre. Nur die Angst vor der Zukunft sei es, welche die Menschen so oft zu den Wahrsagern treibe. Man nähere sich ihnen, zitternd vor Aufregung, mit Bitten und Schmeicheleien, als könnten sie unsere Wünsche erfüllen: „Herr, werde ich meinen Vater beerben? Herr, habe Erbarmen mit mir, mache, daß ich ausgehen darf! Aber der Eingeweide- oder Vogelschauer kann doch nichts voraussehen, als die bevorstehenden Ereignisse selbst, wie Tod, Gefahr, Krankheit oder dergl.

1) Cic. Div. II 24; cf. I 26. 2) Sueton. Tiber. c. 63. 3) Tac. A. XI 15. Dem Claudius verdankt wohl der aus 60 Mitgliedern bestehende ordo haruspicum Augustorum (worunter Männer von Ritterrang) seine Entstehung. Vgl. überhaupt Marquardt StV. III² 410 ff. Dio LII 36 (Rede des Mäcenas): *πάντως τινὰς καὶ ἱερόπτας καὶ οἰωνιστὰς ἀπόδειξον· οἷς οἱ βουλόμενοί τι κοινώσασθαι, συνέσονται.*
4) Plin. N. h. VIII 102. 5) Tac. H. I 27.

Ob sie dem Betreffenden in Wahrheit heilsam oder schädlich seien, weiß er nicht"[1]). Herodian sagt, der tapfere Widerstand der Stadt Aquileja gegen Maximinus sei hauptsächlich infolge der Prophezeiungen der dort anwesenden Haruspices geleistet worden; „denn auf diese Art der Weissagung vertrauen die Bewohner von Italien am meisten"[2]). Daß sie aber auch außerhalb Italiens Ansehen genug hatte, beweist außer den Äußerungen Epictets die Anerkennung, welche ihr der Traumdeuter Artemidor zollt, der neben seiner eigenen Kunst nur sehr wenige Methoden der Weissagung gelten ließ: Sterndeutung, Opfer-, Vogel- und Leber- (d. h. Eingeweide-) schau[3]). Und daß es der Haruspicin auch unter den Gebildeten an Gläubigen niemals fehlte, darf man nach einzelnen zufälligen Angaben aus verschiedenen Zeiten schließen. Regulus, der in der Zeit von Nero bis Domitian als Redner und Ankläger in Majestätsprozessen eine unheilvolle Berühmtheit besaß, befragte jedesmal, wenn er auftrat, die Haruspices über den Ausgang des Prozesses[4]). Nach Juvenal wurden sie von vornehmen Frauen wegen der Erfolge der von ihnen bewunderten musikalischen Virtuosen und Schauspieler so viel befragt, daß sie vom langen Stehen Krampfadern in den Beinen bekamen[5]). Der Kaiser Gordian (der erste) war in dieser Wissenschaft über die Maßen erfahren[6]), zu welcher auch Diocletian großes Zutrauen hatte[7]). Constantin gestattete den privaten Gebrauch der Haruspicin, nur den innerhalb des Hauses vorgenommenen verbot er bei Todesstrafe; bei Blitzbeschädigung hat er sie noch selbst (321) von Staatswegen angeordnet[8]). Ammianus Marcellinus zählt unter die Mittel, welche die Güte der Vorsehung den Menschen zur Erforschung der Zukunft verliehen habe, auch die Haruspicin und sagt, daß Julian schon in der Zeit, wo er noch das Bekenntnis des Christentums heuchelte, der Haruspicin und den Augurien ergeben war, „sowie allem übrigen, was die Verehrer der Götter von jeher getan haben"[9]). Nach diesen Angaben über die Fortdauer und Verbreitung des Glaubens an die Haruspicin, die sich noch sehr vermehren ließen[10]), läßt sich dasselbe für alle übrigen herkömmlichen Prophezeiungsmethoden voraussetzen.

1) Epictet. Diss. II 7; vgl. I 1, 17. III 1, 37. IV 4, 5. 2) Herodian. VIII 3, 7. 3) Artemidor. Onirocr. II 69. 4) Plin. Epp. VI 2, 2; vgl. II 20, 4. 5) Juv. 6, 385—397. 6) Victor Caesares 26. 7) De mort. persec. c. 10 sq. 8) Mommsen Strafrecht S. 862 f. 9) Ammian. XXI 1. 62, 4; vgl. XXIII 5, 10—13. XXV 6, 1. 10) Vit. Sept. Sev. c. 24. Floriani c. 2. Cod. Theodos. XVI 1. 2. 4. 6. Firmic. Matern. Math. II 33: Scire enim te convenit, quod et haruspices quotiescunque a privatis interrogati de statu Imperatoris fuerint et

Die Astrologie. Unter den Arten die Zukunft zu erforschen setzt nun allerdings die Lieblingswissenschaft jener Zeit, die Astrologie, die namentlich unter den höheren Ständen das meiste Ansehen genoß, den Glauben an die Götter und eine durch sie geübte Vorsehung nicht notwendig voraus, obgleich sie ihn ebensowenig ausschließt[1]): in der vorsehungsgläubigen stoischen Schule war unter den Älteren Panätius der einzige, der sie verwarf: und dieser bestritt die Vorbedeutungen und die Weissagungen überhaupt[2]). Doch liegt es in der Natur der Sache, daß der in der damaligen Welt so ungemein verbreitete Glaube an ein unabwendbares Verhängnis, welcher der Astrologie gerade am meisten Vorschub leistete[3]), leicht zur Entfremdung vom Götterglauben führen konnte. Der Glaube, der „alle Ereignisse durch die Gesetze der Geburt ihren Gestirnen zuwies", und dem, wie Plinius in einer bereits angeführten Stelle sagt, die Menge der Gebildeten wie der Ungebildeten gleich bereitwillig zufiel — dieser Glaube, nach welchem das einmal Beschlossene für alle Zukunft unabwendbar feststand, setzte die Gottheit für immer in Ruhe[4]). Tiberius, sagt Sueton, verhielt sich inbezug auf die Götter und den Gottesdienst ziemlich gleichgültig, da er der Astrologie ganz ergeben und von der Überzeugung durchdrungen war, alles geschehe nach Verhängnis[5]).

Die Orakel. Aber auch die Weissagung der Orakel, in welcher die Götter gleichsam persönlich den Menschen die Zukunft offenbarten, die also, weil sie die unmittelbarste Eingebung der Gottheit voraussetzte, so auch am meisten den Glauben an sie befestigen und nähren mußte: auch sie hat in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten kaum weniger allgemeines Ansehen genossen als zu irgend einer früheren Zeit: und daß diese Weissagung nicht bloß fortbestand, sondern auch nach einem zeitweiligen Verfall eine vollständige Restauration erleben konnte, ist ein um so unzweifelhafterer Beweis für die Kraft des Götterglaubens.

Ihr zeitweiliger Verfall durch das überwiegende Ansehen der italischen Prophezeiung. Strabo, der den Verfall und die Vernachlässigung der griechischen Orakel in der Zeit Augusts ausdrücklich bezeugt, ist zwar zu seinen Äußerungen wohl mit von dem Gedanken an die Zeiten des Glanzes

quaerenti respondere voluerint, exta semper quae ad hoc fuerint destinata ac venarum ordines, involuta confusione conturbent. Prudent. c. Symmach. II 892. Augustin. C. D. IV 2, 3. (Ein haruspex erbietet sich, ihm den Preis bei einem poetischen Agon durch Zauber zu verschaffen.) Inschriften CIL VI 2161—2168. V 1, 99. V 2, 5598. 5704. Eph. ep. IV 111. Brambach CIRh. 769 (haruspices publ. Trier). 1002 = Henzen 6024. Vgl. Marquardt a. a. O. 1) Firm. Matern. Math. I 3: Nos enim timeri deum nos coli facimus. 2) Zeller III 1, 317, 2. 3) Tac. A. VI 22; vgl. IV 20. H. I 18. 4) Plin. N. h. II 22; vgl. oben S. 126. 5) Sueton. Tiber. c. 69.

von Delphi bestimmt worden, der doch schon seit Jahrhunderten erloschen war; aber auch für das damals eingetretene Sinken des Ansehens der griechischen Orakel überhaupt gibt er allem Anscheine nach die richtige Ursache an: daß nämlich die Römer sich mit den Weissagungen der sibyllinischen Bücher und der etruskischen Prophezeiung (durch Beobachtung der Eingeweide, des Vogelflugs und der himmlischen Zeichen) begnügten[1]). Es war eine natürliche Folge der Weltherrschaft, daß das Römische auf allen Gebieten zunächst das Unrömische in seiner Bedeutung herabdrückte: und der überwältigende Eindruck römischer Macht und Größe hatte gerade damals auch in der griechischen Welt seine Kulmination erreicht. Doch wenn dieser Eindruck gleich vermochte, dem Glaubensbedürfnisse der Menschen neue Richtungen zu geben, so war er keinesfalls stark genug, sie auf die Dauer ganz zu beherrschen. Der alte Glaube stellte sich völlig wieder her, und die altberühmten Orakeltempel füllten sich aufs neue mit Wallfahrern. Dort sagten „von Gott erfüllte und mit ihm eins gewordene Propheten die künftigen Dinge voraus, gewährten Verhütung von Gefahren, Heilung von Krankheiten, Hoffnung für Betrübte, Hilfe für Unglückliche, Trost in Leiden, Erleichterung in Mühsalen“[2]). Auch die christlichen Schriftsteller, welche behaupteten, mit dem Kommen des Erlösers in die Welt sei die Macht der falschen Götter gebrochen gewesen, der Zauber, durch den sie so lange Bildern von Holz und Stein Sprache verliehen, habe seine Kraft verloren, und ihre Orakel seien verstummt[3]): auch sie mußten bekennen, daß die Dämonen in den Orakeltempeln aufs neue wahre Prophezeiungen und heilsame Warnungen erteilten und Heilungen bewirkten; aber freilich nur, um durch diese scheinbaren Wohltaten denen um so größeren Schaden zuzufügen, welche sie von dem Forschen nach der wahren Gottheit durch Einschwärzung der falschen ablenkten[4]). Daß die Dämonen die Zukunft vorauswußten, erklärte man sich daraus, daß sie als ehemalige Diener Gottes seine Absichten kannten[5]). Noch Petrarca, sonst auffallend frei von Aberglauben, glaubte an die heidnischen Orakel als von Dämonen erteilte[6]).

Ihre Restauration

Die Größe des römischen Reichs und der durch die Vortrefflichkeit seiner Kommunikationsmittel höchst entwickelte unaufhörliche Wech-

1) Strabo XVII 1, 43 p. 843 E. Gustav Wolff De novissima oraculorum aetate p. 1. 2) Minuc. Felix Octav. c. 7. 3) Arnob. Adv. gentes I 1. Euseb. Praep. evang. V 1. Prudent. Apotheos. 435 sqq. 4) Tertullian. De anima c. 46. 5) Lactant. Inst. div. II 16. 6) Körting Petrarcas Leben u. Werke S. 613, 1.

und Verbreitung ihres Ansehens außerhalb der griechischen Länder.

selverkehr aller seiner Teile miteinander hatte eine ungeheure Erweiterung des Gebiets zur Folge, auf das sich der Einfluß der angeseheneren Orakel erstreckte. Aus fernen Barbarenländern pilgerten nun Hilfe und Rat Suchende zu den griechischen Tempeln, und die Sprüche der griechischen Götter wurden mit Ehrfurcht in Gegenden vernommen, in die vor der Zeit der römischen Weltherrschaft ihre Namen nie gedrungen waren. Wenn (wie es scheint in Hadrians Zeit) eine Kohorte von Tungrern in ihrem Standquartier zu Borcovicus (Housesteads) in Britannien „den Göttern und Göttinnen" eine Widmung darbrachte „gemäß der Auslegung des Orakels des klarischen Apollo" (bei Kolophon)[1]), und ähnliche Weihinschriften zu Obrovazzo im nördlichen Dalmatien und in Cuicul in Numidien sich auf den Spruch desselben Orakels berufen[2]): so wird man hier vielleicht an eine von Truppen verschiedener Provinzen vereinbarte Befragung dieses Gottes zu denken haben. Jedenfalls kann man nicht zweifeln, daß die berühmten Orakel in der römischen Kaiserzeit aus allen Provinzen des Reichs befragt wurden, und die zahlreichen gelegentlichen Erwähnungen der Schriftsteller bestätigen es. So befragte (um nur einiges anzuführen) Germanicus außer dem eben erwähnten Orakel des klarischen Apollo auch das des Stiers Apis zu Memphis, Tiberius das Losorakel des Geryones bei Patavium, Caligula das der Fortunen zu Antium, Nero das zu Delphi, Vespasian das auf dem Berge Karmel, Titus das der Venus zu Paphos auf Cypern, Caracalla das des Serapis zu Alexandria und überhaupt alle berühmten Orakel[3]). In den Kreisen der Gläubigen erzählte man Beweise von der Allwissenheit der Orakel, die das noch überboten, was Herodot von den Antworten des delphischen auf die Fragen des Krösus berichtet. Bei Plutarch erzählt dessen Freund, der gelehrte Demetrius aus Tarsus, als ein selbsterlebtes Ereignis, wie ein ungläubiger Statthalter von Cilicien durch einen Orakelspruch zum Glauben bekehrt wurde. Er sandte auf Veranlassung einiger epikureischer Religionsspötter in seiner Umgebung einen Freigelassenen mit einem versiegelten Täfelchen, das die Frage enthielt, zu dem Traumorakel des Halbgottes Mopsos. Der Bote, der nach der

1) E. Hübner Bericht über eine epigraph. Reise nach England, Monatsber. d. Berl. Akad. 1866 S. 791 f. CIL VII 633. 2) CIL III 2880. VIII 8351. Über das Ansehen des Orakels von Klaros bis ins 4. Jahrhundert Buresch, Klaros (1889) S. 40—97. Ein Orientale in Vasio, der dort dem Bel einen Altar errichtete, *τῶν ἐν Ἀπαμείᾳ μυησάμενος λογίων* (CIL XII 1277), wird das Orakel vor seiner Reise oder Übersiedelung erhalten haben. 3) G. Wolff l. l.

dortigen Sitte im Tempel eine Nacht zubrachte, träumte, daß ein schöner Mann zu ihm trete und spreche: einen schwarzen — sodann sich entferne. Als er dies dem Statthalter meldete, erschrak derselbe, fiel auf die Knie, öffnete das Täfelchen und zeigte den Anwesenden seine Frage: werde ich einen weißen oder schwarzen Stier opfern? Auch die Epikureer waren bestürzt, der Statthalter aber brachte das Opfer und verehrte fortan den Mopsos[1]).

Das Orakel des Alexander von Abonuteichos.

Doch nichts zeigt so sehr, welcher Selbstbetörung der Wunderglaube fähig war, und macht zugleich so anschaulich, wie leicht und schnell Orakel in Gegenden Eingang und Geltung finden konnten, in denen sie früher unbekannt waren, als Lucians Bericht über das von dem Pseudopropheten Alexander in seiner Vaterstadt Abonuteichos in Paphlagonien eingerichtete angebliche Orakel des Apollo und Äskulap[2]).

Alexander (geb. um 105, gest. gegen 175)[3]), schon als Knabe durch Schönheit ausgezeichnet, war von einem Landsmanne des Apollonius aus Tyana, einem Arzt, in den Gaukeleien der Magie unterwiesen worden und hatte diesem als Gehilfe gedient. Nachdem er dann mit einem Gefährten Bithynien und Mazedonien als Zauberer und Wahrsager durchzogen, wählte er zur Gründung eines eigenen Orakels seine Vaterstadt, die dazu durch die krasse Götterfurcht und die Wohlhabenheit ihrer Bewohner besonders geeignet erschien. Erztafeln, von ihm im Apollotempel zu Chalcedon vergraben und wieder aufgefunden, meldeten, daß Apollo mit seinem Sohne Asklepios nach Abonuteichos übersiedeln werde, dessen hocherfreute Bewohner sogleich die Erbauung eines Tempels für den letzteren in Angriff nahmen. Nachdem sodann ein Sibyllenausspruch verbreitet war, daß Alexander, ein Abkömmling des Perseus und Asklepios, als Prophet erscheinen werde, hielt er selbst, eine imposante und gewinnende Erscheinung, prachtvoll in Weiß und Purpur gekleidet, die Sichel, wie sie einst Perseus geführt, in der Hand, seinen Einzug. Der Gott Asklepios sollte sich in der Gestalt einer Schlange zeigen. Alexander ließ seine Landsleute in dem Wasser, das sich beim Graben der Fundamente des Tempels gesammelt hatte, ein ausgeblasenes Gänseei finden, in dem

1) Plutarch. De def. oracc. c. 45. 2) Vgl. Clinton. F. Rom. ad a. 182. A. v. Sallet Ein Lügenpfaffe des Altertums, Im Neuen Reich 1874 S. 292. Ed. Zeller Alexander u. Peregrinus, ein Betrüger u. ein Schwärmer, Deutsche Rundschau Januar 1877 S. 62. Fr. Cumont Alexandre d'Abonotichos (Extr. du T. XL des Mémoires de l'Acad. royale de Belgique) 1887. 3) Cumont p. 52 s.

sich eine kleine Schlange befand; bald darauf wies er eine längst in Bereitschaft gehaltene, große, zahme vor, das schnelle Wachstum des Gottes erschien nur natürlich. Wenn Alexander sich mit der Schlange um den Hals in einem halbdunkeln Raume zeigte, ließ er statt ihres Kopfs einen aus bemalter Leinwand verfertigten Schlangenkopf aus seinem Gewande hervorstehen, der einem Menschengesicht ähnlich war und durch das Ziehen von innen angebrachten Pferdehaaren geöffnet und geschlossen werden konnte. Später wurde auch eine Röhre in den Kopf geführt, durch welche ein Gehilfe den Gott sprechen lassen konnte, doch wurden solche „selbstgesprochenen" Orakel nur ausnahmsweise und für hohe Bezahlung erteilt. Gewöhnlich wurden die Fragen versiegelt eingereicht und ebenso zurückgegeben; beim Eröffnen fand man die Antwort des Gottes darunter geschrieben. Dieser nannte sich selbst Glykon.

Schnell verbreitete sich der Ruf des Orakels in ganz Kleinasien und Thracien, und der Zudrang zu demselben, der während der ganzen Zeit seines Bestehens[1]) (über 20 Jahre) nicht abgenommen zu haben scheint, steigerte sich zuweilen so, daß in Abonuteichos Mangel an Lebensmitteln eintrat. Lucian schätzt das Einkommen des Propheten bei einer Gebühr von etwa 1 Mark für den Spruch auf etwa 60000 Mark jährlich, wovon allerdings ein zahlreiches Personal von Gehilfen aller Art zu besolden war; doch zwei Exegeten rätselhafter Orakelsprüche mußten dem Propheten aus ihren Einnahmen eine Pacht von je 4800 Mark etwa jährlich entrichten. Öfter verhieß der Gott die Erfüllung der Wünsche der Fragenden, falls der Prophet für sie bitten würde. Nicht selten waren die Fragen in fremden Sprachen, wie in der syrischen und der (in Galatien sich als Umgangssprache behauptenden) keltischen, verfaßt, und es war nicht immer leicht, Leute zu finden, welche dieselben verstanden. Gelegentliche Mißgriffe in der Beantwortung schadeten dem Ansehen des Orakels nicht; seine Göttlichkeit offen zu leugnen, war nicht ohne Gefahr; denn Alexander verstand es, den Schwarm der Gläubigen gegen seine Widersacher (namentlich Epikureer) als „Atheisten und Christen" zu fanatisieren.

1) Wenn die Katastrophe des P. Aelius Severianus Maximus nach Lucian. Alexand. 27 durch dessen törichtes Vertrauen auf das Orakel des Alexander herbeigeführt wurde, so muß dasselbe damals (161 n. Chr.: Napp. De rebb. imp. M. Aurel. Antonino in oriente gestis [Bonn. 1879] p. 15—18) schon in großem Ansehen gestanden haben. In der Stelle des Lucian ist nach Gutschmid statt *ὑπὸ τοῦ Ὀφρυάδου* (B. *Ὀφρύου*) *καταστρεί*ς etwa *Ὀσρόου* zu schreiben. Mommsen RG. V 406, 1 nimmt hier eine grobe Ignoranz der Quelle Lucians an.

Die Priester der angesehensten Orakel Kleinasiens machte er sich zu Freunden, indem er öfter die Besucher des seinigen an sie verwies.

Durch Emissäre ließ Alexander auch in anderen Provinzen für seinen Gott Propaganda machen, und bald gewann er zahlreiche Gläubige auch in Italien und in Rom selbst. Viele der höchstgestellten und einflußreichsten Männer setzten sich mit ihm in Verbindung. Verfängliche Fragen (d. h. solche, die sich auf den Kaiser oder Staatsangelegenheiten bezogen) behielt Alexander zurück und hatte dadurch die Fragesteller in seiner Gewalt, die seine Verschwiegenheit teuer erkaufen mußten. In dem überaus gottesfürchtigen und abergläubischen P. Mummius Sisenna Rutilianus[1]) (consul suff. etwa 157) gewann er einen so blindgläubigen Verehrer, daß der 60 jährige Konsular sich auf das Geheiß des Gottes Glykon mit einer Tochter des paphlagonischen Schwindlers vermählte, deren Mutter angeblich die Mondgöttin war. Rutilianus war es auch, der den Kaiser Marc Aurel bewog, als ein Opfer, welches den Römern den Sieg sichern sollte, zwei Löwen in die Donau werfen zu lassen, worauf sie freilich eine große Niederlage erlitten (wohl unter Furius Victorinus etwa zwischen 167 und 169)[2]). Als Lucian bei dem Statthalter von Bithynien (Lollianus Avitus)[3]) eine Klage wegen eines von Alexander gegen ihn gemachten Mordversuchs erheben wollte, beschwor ihn dieser, davon abzustehen, da er den Schwiegervater des Rutilianus nicht verfolgen könne[4]). Mit den Schrecken des Kriegs vereinigten sich damals die verheerenden Wirkungen jener in einem großen Teile des Reichs wütenden Epidemie[5]), um überall auch das religiöse Bedürfnis und die Glaubensseligkeit aufs höchste zu steigern. Überall las man auf den Haustüren einen von Alexanders Sendboten, die seinen Beistand gegen Seuchen, Feuersbrünste und Erdbeben empfohlen hatten, verbreiteten Orakelspruch, der ein sicheres Schutzmittel gegen jene Pest sein sollte.

---

1) Lebas-Waddington Voyage en Asie mineure p. 734 s. Fastes des provinces Asiatiques nr. 153. CIL XIV 3601 (172 p. 40). 4244. Cumont setzt ohne hinlänglichen Grund das Konsulat des Rutilianus nach 161 (p. 48). 2) Marc. Antonin. c. 14. Lebas-Waddington a. a. O. Oben S. 135, 6. 3) Pausan. X 36, 1. Mommsen RG. V 314, 2.

4) Lucian. Alexand. 57, wo statt des *αὐτός* und *ἀνεκτός* der codd. *Λούειτος* zu lesen ist, „die Inschrift CIG 4152 d p. 1113 (Amastris) enthält nach der Revision Mordtmanns des älteren, G. Hirschfelds und einer neuen Abschrift des Rittmeisters von Diest den Namen des legat. pr. pr. *Λολλιανὸς Λούειτος* (so) und das Datum *ἐν τῷ ϑχσ̄ ἔτει* (229 der Pompejanischen Ära = 165/6, wie G. Hirschfeld [Inschriften aus dem Norden Kleinasiens. Sitzungsber. d. Berliner Akad. XXXV 1888 S. 875 f.] nachgewiesen hat)." Im Jahre 169 war Avitus nicht mehr Statthalter von Bithynien. Cumont p. 50, 4. 5) T. I 42 f.

Alexander starb im Alter von fast 70 Jahren in unangefochtenem Besitz von Ehre, Macht und Reichtum, und noch nach seinem Tode glaubte man, daß eine Statue von ihm, die auf dem Markt in Parium in Mysien stand, Orakel erteile[1]). Lucians Berichte, die man als übertrieben ansehen könnte, erhalten volle Bestätigung durch Münzen von Abonuteichos mit den Köpfen der Kaiser Antoninus Pius und Marc Aurel, die auf der Rückseite eine Schlange mit einem Menschenkopfe, zum Teil mit der Beischrift „Glykon", zeigen. Die Legenden dieser Münzen bestätigen ferner, daß Alexander, wie Lucian ebenfalls berichtet, (wohl bei L. Verus während dessen Aufenthalts in Asien 163 bis 166) die neue Benennung „Ionopolis" für seine Vaterstadt durchzusetzen vermochte, welche sogar die ältere verdrängt[2]) und sich in wenig veränderter Form (Ineboli) bis heute erhalten hat[3]). Der erwähnte Münztypus findet sich dort bis in die Zeit des Gallus Trebonianus (251—253), und unter Caracalla und Gordian III. auch in Nicomedien, wohin also der Kultus des Gottes Glykon ebenfalls gedrungen sein muß[4]). Andere Zeugnisse für die Verbreitung desselben haben sich in (dem hauptsächlich von Kleinasien aus kolonisierten) Dacien und dem oberen Mösien gefunden, vielleicht auch in Afrika[5]). Zwei in Dacien (Karlsburg in Siebenbürgen) zum Vorschein gekommene Inschriften sind dem Gotte Glykon „auf dessen Befehl" geweiht[6]), eine in Mösien (in Uskub, im türkischen Mazedonien) „dem Jupiter und der Juno, dem Drachen und der Drachenfrau und dem Alexander"[7]), wonach also Alexander außer der von Lucian erwähnten Schlange noch ein weibliches Exemplar gehabt zu haben scheint[8]).

Der Glaube an vorbedeutende Träume.

Wenn ein so plumper Betrug so lange Zeit hindurch ohne ernstliche Bekämpfung und mit so ungeheuerem Erfolge geübt werden konnte, so ergibt sich der Rückschluß auf den Glauben an die anerkannten Orakel und deren Einfluß von selbst. Mehrere derselben

1) Athenagoras (schrieb zwischen 177 u. 180) c. 26. 2) Eckhel D. N. II 383. Cumont p. 53 (die letzten Münzen mit dem Namen Abonuteichos mit dem Bilde des Antoninus Pius, die ersten mit Ionopolis mit dem des L. Verus). 3) Renan L'église chrétienne p. 429, 5. 4) Cumont p. 42 s. 5) Eph. ep. V 545, 1247 (Thubursicum Bure): Draconi Aug. sacrum. Ib. VII n. 741 (Mascula): numini(bus ny)mpharum et Draconis. Ganz rätselhaft ist CIL VIII 9326 (Caesarea): Deo manu(?numini?) | Draconis | M. Junius | Asclepia des | v. s. l. m. Ist hier an die Schlange des Äskulap zu denken? 6) CIL III 1021. 1022. 7) Mommsen Eph. ep. II p. 331 nr. 493. Vgl. auch CIL VI 112. (CIL VI 143 = Orelli 1797: Sanctis draconibus gehört nicht hierher; vgl. die Anmerkung.) 8) Amulette, auf denen das Bild des Glykon mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit erkannt wird, bei Cumont p. 43—45.

waren Traumorakel, wie das des Mopsus und das des Amphilochus zu Mallos in Cilicien, welches dem S. Quintilius Condianus seine und seines Bruders Ermordung durch Commodus in einem Traume (von dem die beiden Schlangen würgenden Herkuleskinde) verkündete[1]). Daß aber nicht bloß dort, sondern überall Träume die Zukunft voraussagten, war unter allen Formen des Glaubens an Vorbedeutungen die allgemeinste und die einzige, die selbst ein Teil derer nicht bestritt, welche den Weissagungsglauben im übrigen durchaus verwarfen. Aristoteles[2]) und Demokrit[3]) gaben das Vorkommen weissagender Träume zu, die aber nicht von den Göttern gesandt, sondern natürliche Wirkungen natürlicher Ursachen seien; und so neigte auch der ältere Plinius, der alle übernatürliche Offenbarung der Zukunft leugnete, zu dem Glauben an bedeutende Träume. In einem seiner früheren Bücher läßt er die Frage unentschieden[4]), aber in einem späteren[5]) berichtet er als unzweifelhafte Tatsache, daß ein Soldat der Kaisergarde in Rom, der durch den Biß eines tollen Hunds wasserscheu geworden war, durch ein Mittel gerettet worden sei, das seiner in Spanien lebenden Mutter ein Traum geoffenbart hatte. Ohne seinen Unfall zu ahnen, hatte sie ihm diesen in einem Briefe mitgeteilt, der gerade zur rechten Zeit ankam, um den Kranken wider alle Hoffnung zu retten. Wenn Plinius sagt, dieses vorher unbekannte Mittel, das sich seitdem stets bewährte, habe „Gott" offenbart, so dachte er wohl an jenes geheimnisvolle Walten der Natur, das sich auch in den Sympathien und Antipathien ihrer Kräfte kund zu geben schien, keinesfalls an die Vorsehung einer persönlichen Gottheit[6]).

Sein Zusammenhang mit dem Vorsehungsglauben.

Setzt aber der Glaube an weissagende Träume auch den Götter- und Vorsehungsglauben nicht notwendig voraus, so haben sicherlich immer nur die wenigsten den einen ohne den anderen gehegt, bei der großen Mehrzahl hat sich der Glaube wie der Unglaube auf beide Gebiete zugleich erstreckt. Demokrits Theorie hat allem Anschein nach selbst bei den Epikureern wenig Eingang gefunden, und sie haben im allgemeinen mit der Vorsehung auch die Weissagung der Träume wie alle sonstige geleugnet. Dagegen allen, die eine Vorsehung annahmen, sagt Origenes[7]), war es gewiß, daß es Erscheinungen im Traume gab, die teils ganz eigentlich göttlicher Natur waren, teils die Zukunft offenbarten, sei es deutlich, sei es in Rätseln. Im Schlafe, sagt der Vertreter

1) Dio LXXII 7; vgl. Teil III S. 247, 3. 2) Zeller II² 2, 424 u. 625. 3) Ders. I² 644. 4) Plin. N. h. X 211. 5) Id. ib. XXV 17. 6) Oben S. 125, 3. 7) Orig. c. Cels. I 48.

des Heidentums in dem Dialog des Minucius Felix[1]), sehen, hören, erkennen wir die Gottheit, die wir am Tage gottlos leugnen, verschmähen, durch Meineid beleidigen. Namentlich die Stoiker legten den größten Wert auf diese von der Vorsehung den Menschen geschenkte, „eigentümliche Tröstung eines natürlichen Orakels"; und auch die Christen glaubten, daß nicht bloß von Gott, sondern auch von Dämonen wahre Träume gesandt würden, freilich in der schon erwähnten bösen Absicht, und viel öfter trügerische und unreine[2]). Man wird also nicht sehr irren, wenn man auf die Allgemeinheit und Festigkeit des Götter- und Vorsehungsglaubens aus der Allgemeinheit und Festigkeit auch des Glaubens an Träume schließt.

Seine allgemeine Verbreitung.

Über diese letztere kann nun aber niemand in Zweifel sein, der die Literatur der ersten Jahrhunderte, namentlich die historische, auch nur oberflächlich kennt[3]). Selten wird ein großes Ereignis erzählt, ohne daß zugleich mindestens ein Traum mitgeteilt wird, der es ankündete. Die hervorragendsten Männer räumten Träumen den größten Einfluß auf ihre Handlungen ein, man ließ sich durch sie zu Unternehmungen jeder Art bestimmen; so schrieb Galen über Mathematik[4]), der ältere Plinius seine Geschichte der römischen Kriege in Deutschland infolge eines Traums[5]). Träume entschieden über die Wahl des Lebensberufs: Galen war zum Studium der Medizin durch einen Traum seines Vaters bestimmt worden[6]). Er ließ sich auch in der Behandlung seiner Kranken vielfach von Träumen leiten, und zwar mit bestem Erfolge. So hatte er einmal auf die Eingebung zweier deutlicher Träume die Ader zwischen dem Zeige- und Mittelfinger der rechten Hand geschlagen und das Blut so lange fließen lassen, bis es von selbst aufhörte[7]). Ebenso fest war übrigens sein Glaube an die Wissenschaft des Vogelflugs[8]). Sueton wandte sich an den jüngeren Plinius mit der Bitte, den Aufschub eines Termins zu erwirken, an welchem er eine Verteidigung vor Gericht führen sollte, da ein Traum ihm einen unglücklichen Ausgang verkündet habe. Plinius rät die Sache nochmals zu erwägen, da es darauf ankomme, ob Suetons Träume die bevorstehenden Ereignisse oder das Gegenteil bedeuten, er selbst befinde sich im letzteren Falle[9]). August, der nicht bloß seine eigenen

1) Minuc. Fel. Octav. c. 7. 2) Tertullian. De anima c. 46 sqq. 3) Die ältere griechische Literatur der Traumdeutung bei Büchsenschütz, Traum und Traumdeutung im Altertum S. 46—52. 4) Galen. ed. K. II 812. 5) Plin. Epp. III 5. 6) Sprengel Gesch. d. Medizin II 136; vgl. 145 a. Galen. VI 833. Daremberg La médecine, histoire et doctrine p. 94 s. 7) Galen. ed. K. XVI 222. 8) Id. ib. XV 443 sqq. 9) Plin. Epp. I 18.

Träume, sondern auch die auf ihn bezüglichen anderer sorgfältig beachtete, ließ sich durch einen Traum bewegen, alljährlich an einem bestimmten Tage und an einem bestimmten Orte den Vorübergehenden wie ein Bettler die hohle Hand hinzuhalten und die Kupfermünze in Empfang zu nehmen, die sie ihm reichten[1]). Marc Aurel dankte den Göttern, daß sie ihm in Träumen Verordnungen gegen Schwindel und Blutspeien gegeben hatten[2]). Über die Träume und Vorzeichen, welche die Herrschaft Severs vorausverkündeten, schrieb Cassius Dio ein Buch, und Sever, der auf seine Träume so großen Wert legte, daß er z. B. einen derselben in Bronze ausführen ließ[3]), nahm dasselbe sehr günstig auf[4]). Einst hatte er sich auf eine hohe Warte geführt gesehen, von wo er alles Land und Meer überschaute: er griff hinein wie in die Saiten einer Laute, und Harmonien tönten ihm entgegen[5]). Auch seine große römische Geschichte begann Dio „auf die Weisung der Gottheit im Traume" und fand den Mut und die Kraft, sie fortzusetzen und zu vollenden, durch neue Träume, in welchen Tyche (welcher als der Beschützerin seines Lebens er sich ganz geweiht hatte) ihm die Unsterblichkeit verhieß[6]).

Die Traumdeutung als Wissenschaft. Das Traumbuch des Artemidor.

Das einzige, aus einer sehr umfangreichen, vorzugsweise griechischen Literatur[7]) auf uns gekommene Traumbuch ist namentlich auch als Beweis dafür interessant, wie sehr die Traumdeutung als eine Wissenschaft anerkannt war, deren Vertreter sich bemühten, auf Grund eines möglichst umfassenden und zuverlässigen Materials die Methode der Auslegung zum höchsten Grade der Strenge und Schärfe auszubilden. Der Verfasser, Artemidor von Daldis (so mochte er sich lieber nennen als nach seiner Geburtsstadt Ephesus, da er dem obskuren Geburtsorte seiner Mutter auch den Ruhm gönnen wollte, einen namhaften Mann hervorgebracht zu haben)[8]), lebte gegen Ende des 2. Jahrhunderts und schrieb auf das wiederholte Geheiß des Apollo, der ihm sichtbarlich erschienen war, und auf den Antrieb des Cassius Maximus, eines Manns von senatorischem Stande und afrikanischer Abkunft[9]), der auch

1) Sueton. August. c. 91. (Dio bezweifelt es.) 2) Marc. Antonin. Commentat. I 17. 3) Herodian, II 9. 4) Dio LXXII 23. 5) Dio LXXIV 3; vgl. Vit. Severi c. 3. 6) Dio LXXII 23. 7) Tertullian. De anima c. 46. Artemidor. Onirocr. ed. Reiff. I p. 441—446. 8) Artemidor. III 66 sq. 9) Aristid. ad Capitonem p. 315 Jebb. ed. Dindorf II 415. Artemidor. II 70 sq. Vgl. das Programm Acad. Alb. 1868 V p. 4. Die Vermutung O. Hirschfelds in seinem Vorwort zu der Übersetzung des Artemidor von S. Kraus (Wien 1881), daß Cassius Maximus mit dem Philosophen Maximus aus Tyros zu identifizieren sei (Gomperz, Ztschr. f. österr. Gymnas. 1881 S. 501), halte ich nicht für wahrscheinlich.

mit Aristides befreundet war. Auch für Artemidor (der außerdem Schriften über Vogel- und Handbeschauung verfaßte)[1]) waren die Träume, welche die Götter „der von Natur prophetischen Menschenseele senden", eine Betätigung der göttlichen Vorsehung, und seine Gegner setzte er hauptsächlich unter denen voraus, welche weder an diese, noch an Weissagung überhaupt glaubten. Seine tiefe Ehrfurcht vor dem Walten der Gottheit beweist unter anderem die Warnung, wenn man Träume von den Göttern erbitte, nicht nach Unnützem zu forschen und ja nicht so zu beten, als wolle man ihnen Vorschriften machen, nach dem Traume aber ein Opfer und Dankgebet zu bringen[2]). Er betrachtete den ihm gewordenen Beruf, die Kundgebungen der Gottheit auszulegen, wie ein Priestertum, seine „Wissenschaft" war ihm heilig. Sein ganzes Leben hatte er an ihre Erforschung gesetzt, Tag und Nacht studiert, alle irgend aufzutreibenden Traumbücher gekauft und auf seinen Reisen in Kleinasien, Griechenland, Italien und auf den Inseln so viel Fachgenossen als möglich kennen zu lernen und seine Kenntnisse durch Erfahrung zu bereichern gestrebt. Der hohe Begriff von der Wahrheit und Würde seiner Wissenschaft ließ ihn jede Scharlatanerie und Künstelei verschmähen. Streben nach Effekt bei dem großen Publikum und dem Beifalle gewerbsmäßiger Schönredner, sagt er, habe ihm ferngelegen: sonst wäre es ihm leicht gewesen, ebensogut als andere blendende und frappierende Dinge zu sagen[3]). Stets dringt er auf einfache und leicht verständliche Erklärungen der Träume und verwirft die spitzfindigen und künstlichen, mit welchen den Laien imponiert werde: ja er fand sie gotteslästerlich, weil man damit den traumsendenden Göttern gewissermaßen die Absicht zu täuschen beilege[4]). Stolz war er nur auf die Genauigkeit und Schärfe seiner Auslegung. Von seiner Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit enthält sein Buch zahlreiche Beweise; auch hatte er die Genugtuung, daß, wenn übelwollende und kleinliche Beurteiler inbezug auf dessen Vollständigkeit und Ausführlichkeit einige Ausstellungen gemacht hatten, doch von niemandem behauptet worden war, daß es an Wahrheit auch nur im geringsten fehle[5]). Je weniger nun dieses Buch (dessen Entstehung und Verbreitung ohne einen gebildeten Leserkreis von gleicher Gesinnung undenkbar ist) — je weniger es auch nur eine Spur von eigentlicher

1) Vgl. Diels Atacta Hermes XXIII 1888 S. 287 f. (Galen. XV 444 K: *Ἀρτεμιδώρου τοῦ Φωκᾶ ἄλλων τε τινῶν οἰωνιστῶν ἐνδόξων βίβλους*). 2) Artemidor. IV 2 ed. Reiff. p. 318 sq. u. I prooem. init. 3) Artemidor. I prooem. II 60 u. 70. 4) Id. IV 63 u. 23. 5) Id. II prooem.

Mystik und Phantasterei zeigt, je konsequenter, verständiger und methodischer es ist, desto schlagender beweist es, wie wenig in jener Zeit auch Nüchternheit und selbst ein gewisser Rationalismus den Glauben an eine fort und fort in Wundern sich offenbarende Vorsehung der Götter ausschloß.

Heilung von Krankheiten durch Träume.

Von diesen Wundern waren nun die Heilungen von Krankheiten durch Eingebungen von Träumen die greifbarsten und überzeugendsten, folglich auch diejenigen, die der Glaube am liebsten und häufigsten schuf und die ihm immer neue Nahrung gaben. Diese Wunder vollzogen sich natürlich ganz vorzugsweise auf dem heiligen Boden der Tempel der Heilgötter Äskulap, Isis[1]), Serapis, bei deren Heiligtümern unter dem Kultpersonal Traumdeuter nie gefehlt haben werden. Diese Götter taten dort auch andere Wunder. So versichert Aristides von dem unversieglichen „heiligen Brunnen" im Tempel des Äskulap zu Pergamus, daß durch das Baden in seinem Wasser viele ihre Augen wiedererlangten, von Brustkrankheiten, Atembeschwerden, Fußverkrümmungen geheilt wurden, daß ein Stummer, der daraus trank, die Sprache erhielt, manchem schon das Schöpfen aus dem Brunnen Heilung brachte[2]). Auch leibhaft erschien der Gott den Gläubigen keineswegs selten. Origenes beschwert sich, daß Celsus, der die Christen wegen ihres Glaubens an die Wunder Jesu einfältig nennt, ihnen zumute, zu glauben, „daß eine große Menge von Hellenen und Barbaren (wie sie versichern) den Äskulap nicht als eine Vision, sondern persönlich Heilungen und Wohltaten vollbringen und die Zukunft vorhersagen gesehen haben und noch sehen". Diesen Aussagen gegenüber beruft sich Origenes auf eine unzählbare Menge derer, welche die Wunder Christi bezeugen, und fügt hinzu, daß er selbst durch die bloße Anrufung des Namens Gottes und Jesu Menschen von schweren Krankheiten, von Besessenheit und Wahnsinn und vielen anderen Leiden habe befreien sehen, „die weder Menschen noch Dämonen heilen konnten"[3]). Auch die beiden halbgöttlichen Söhne des Asklepios waren vielen zu Epidaurus und an anderen Orten erschienen[4]). In einer zu Rom inschriftlich erhaltenen Widmung an Pan für Herstellung aus schwerer Krankheit heißt es, daß der Gott dem Geheilten sichtbarlich erschienen war, nicht im Traum, sondern mitten am Tage[5]).

---

1) Eine *λυχνάπτρια καὶ ὀνειροκρίτις*, wie es scheint der Isis CIA III 162. Rubensohn Das Aushängeschild eines Traumdeuters (gefunden beim Serapeum zu Memphis, vielleicht aus dem 3. Jahrhundert v. Chr.) S. 13. 2) Aristid. Or. XVIII ed. Dind. I p. 413. 3) Orig. c. Cels. III 24. 4) Arist. Or. VII ed. Dind. I p. 78. 5) Kaibel

Selbstverständlich aber war in der heidnischen Welt das größere Wunder, daß die Heilgötter in Person zu den Hilfesuchenden herabstiegen, auch das seltenere, und gewöhnlich erfolgten, wie gesagt, die Heilungen durch Träume, und zwar ohne Zweifel nicht bloß bei solchen, die in Tempeln schliefen. Artemidor hat in einem eigenen Abschnitte „Von den Verordnungen" auch dieses Wunder auf seinen wahren Gehalt zurückzuführen gesucht, indem er es der schmückenden Zutaten entkleidete, durch welche die geschäftige Phantasie der Gläubigen es zu vergrößern meinte, die aber nach seiner Auffassung der Erhabenheit der Götter unwürdig waren. „Inbezug auf die Verordnungen", sagt er[1]), „daß nämlich die Götter den Menschen (im Traume) Behandlungen von Krankheiten verordnen, ist es unnütz Fragen aufzuwerfen. Denn viele sind in Pergamus, Alexandria und an anderen Orten durch Verordnungen geheilt worden, und manche glauben, daß die Wissenschaft der Heilkunde aus ihnen hervorgegangen sei." Nun aber werden lächerliche und widersinnige Verordnungen berichtet, die niemals geträumt, sondern erdichtet sind. So sollen z. B. einem Kranken im Traume „beißende Mohren" verordnet und damit Pfefferkörner gemeint gewesen sein, weil sie schwarz sind und beißen, einem anderen „Jungfrauenmilch" und „Sternenblut", worunter Tau zu verstehen gewesen sei, und dgl. Diejenigen, die dergleichen ersinnen, zeigen, daß sie kein Verständnis für die Liebe der Götter zu den Menschen haben. Die wirklich von den Göttern in Träumen gegebenen Vorschriften sind einfach und ohne Rätsel: sie verordnen Salben und Einreibungen, Tränke und Speisen mit denselben Namen, mit denen wir sie nennen; kleiden sie einmal eine Vorschrift in Rätsel, so sind diese stets leicht verständlich. Eine Frau z. B., die eine Entzündung an der Brust hatte, träumte, sie lasse ein Schaf daran saugen, sie legte ein Kraut darauf, das Schafszunge heißt, und genas. Und so wird man immer finden, daß die vorgeschriebenen Kuren durchaus nichts der rationellen Medizin Widersprechendes enthalten, daß also die göttlichen Offenbarungen mit den sicheren Resultaten der Wissenschaft durchaus übereinstimmen. So träumte z. B. der sehr an der Gicht leidende Fronto (der bekannte Konsular und Schriftsteller), der um Angabe einer Kur gebetet hatte, er wandle vor der Stadt umher: und in der Tat wurde er durch fortgesetztes Umhergehen erheblich gebessert.

---

Epigr. Gr. 802 (wo aber freilich *πᾶσι γὰρ* [*ἐν τεκέ*]*εσσιν ἐμοῖς ἀνα*[*φ*]*ανδὸν ἐπέστης* sinnlos ist). 1) Artemidor. IV 22.

Aristides erhielt ganz besonders häufig im Traum die Anweisung von Äskulap, zu dichten und Reden zu halten. Wie der Gott einem Faustkämpfer, der damals im Tempel schlief, die Kunstgriffe angab, durch die er einen berühmten Gegner niederwarf, so hat er „mir Kenntnisse und Lieder und Stoffe zu Reden vorgeschrieben und dazu die Gedanken selbst und den Ausdruck, wie die Lehrer den Knaben die Buchstaben“[1]). Galen erwähnt, daß Äskulap vielen, die infolge heftiger Gemütsaufregungen leidend waren, verordnet habe, Oden, Lieder und Possen zu schreiben; anderen, zu reiten, zu jagen und Waffenübungen zu veranstalten, und zwar mit genauer Angabe, in welcher Art die verordnete Übung vorzunehmen sei[2]). Die Patienten, die sich dem Gott in Pergamus in Behandlung gegeben hatten, unterwarfen sich auch den härtesten Verordnungen, welche sie auf den Rat eines Arztes niemals befolgt haben würden, z. B. sich 15 Tage lang aller Getränke zu enthalten[3]). Galen verdankte dem Äskulap seine Heilung von einem lebensgefährlichen Geschwür; und Marc Aurel verzichtete auf seine Begleitung im Marcomannenkriege, da der Gott (vermutlich vermittelst eines Traums) sich dagegen erklärt haben sollte[4]).

Den Tempelschlaf, der noch jetzt in Griechenland und Süditalien in Krankheiten häufig angewandt wird, übernahm die christliche Kirche aus dem Heidentum, und an die Stelle der im Traum Anweisungen spendenden Götter und Heroen traten die Madonna, der Erzengel Michael und verschiedene Heilige und Märtyrer[5]).

Heilurkunden in Epidaurus.

Ausgrabungen im Äskulaptempel zu Epidaurus in den Jahren 1883 und 1884 haben von den sechs Tafeln, auf denen die von dem Gott an den im Tempel schlafenden Kranken vollbrachten Wunderkuren berichtet waren, zwei zu Tage gefördert. Diese Aufzeichnungen sind auf den rohesten Wunderglauben berechnet. Außer Heilungen von Lahmen, Blinden und Stummen ist darunter z. B. auch die Genesung einer Frau nach fünfjähriger Schwangerschaft von einem Knaben, der gleich nach der Geburt sich badete und mit der Mutter umherging. Auch fehlt es nicht an Bekehrungen von Leugnern und Zweiflern, sowie an Beispielen der Bestrafung von Frevlern und solchen, die das Honorar nicht bezahlten. Außer diesen aus vorrömischer Zeit stammenden, von den Priestern verfaßten Wundergeschichten ist auch der

1) Aristid. Or. VI p. 39 J. Vgl. Baumgart Aristides S. 50—55. 2) Galen. ed. K. VI 41; ib. 869: *ἀλλὰ τοῦτον μὲν ὁ Ἀσκληπιὸς ἰάσατο.* 3) T. I 350, 3. 4) Galen. *π. τ. ἰδίων βιβλίων* c. II. XIX 19. 5) Deubner De incubatione 1900.

Bericht eines gebildeten Manns aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. über seine dort erfolgte Herstellung gefunden worden. Dieser, M. Julius Apellas aus Mylasa in Karien, der viel krank gewesen war und namentlich an mangelhafter Verdauung gelitten hatte, war von dem Gott (im Traume) nach Epidaurus beschieden worden. Auf der Fahrt erhielt er (bei der Insel Ägina) den Rat, sich nicht so viel zu ärgern; dann in dem Heiligtume selbst zahlreiche Verordnungen über die äußerlich und innerlich anzuwendenden Heilmittel, die zu befolgende Diät und die vorzunehmenden heilgymnastischen Übungen (wozu auch Schaukeln gehörte); bei der Anweisung, ohne Hilfe des Badewärters zu baden, unterließ der Gott nicht hinzuzufügen, daß er diesem nichtsdestoweniger ein Trinkgeld von einer Drachme geben solle. Als er den Gott gebeten hatte, ihn schneller abzufertigen, war es ihm, als ginge er mit Senf und Salz am ganzen Körper eingerieben aus dem Heiligtum hinaus, ein kleiner Knabe ging mit einem dampfenden Rauchfasse voran, und der Priester sagte: „Du bist nun hergestellt, mußt aber auch das Honorar bezahlen." Später erfolgte noch eine Verordnung von Anis und Öl gegen Kopfschmerz. Der Kranke hatte aber keinen Kopfschmerz. Doch infolge von zu eifrigem Studieren bekam er Blutandrang nach dem Kopfe und wurde nun durch das verordnete Mittel davon befreit. „Er befahl mir, auch dies aufzuschreiben. Dankbar und gesund reiste ich ab"[1]). Von vier an der Stelle des Äskulaptempels auf der Tiberinsel in Rom gefundenen Tafeln enthalten Berichte über Heilungen durch Traumorakel zwei von Blinden, zwei von Brustkranken, die von den Ärzten aufgegeben waren[2]).

Inschrift des Julius Apellas.

Die Votivsteine der Minerva Memor.

Auf göttliche Verordnungen in Träumen beziehen sich offenbar auch manche Danksagungen auf römischen Inschriftsteinen für Wiedererlangung der Gesundheit. In der Nähe von Velleja und Placentia war ein Heiligtum der Minerva, die man „die gedenkende" oder „die Ärztin Minerva" (von Cabardiacus) nannte, weil sie sich in Krankheiten hilfreich erwies. Sie wurde natürlich besonders von Kranken der nächsten Umgegend angerufen, von deren Votivinschriften und Widmungen mehrere sich noch erhalten haben; eine darunter ist von

1) *Καββαδίας, Ἐφημερὶς ἀρχαιολ.* 1883 p. 197; 1885 p. 1. K. Zacher Zu den Heilurkunden von Epidauros, Hermes XXI 473. Wilamowitz Hippys von Rhegion. Hermes XIX 441. Derselbe, Isyllos von Epidaurus, Philol. Untersuch. IX 1886 S. 116—124. Diels Antike Heilwunder, Nord u. Süd Januar 1888 S. 29 ff. Daß Apellas ein Sophist war, beweist sein *φιλολογεῖν* nicht. Die Inschrift eines *Τι. Κλαύδιος Σεουῆρος Σιναπεύς Ἐφημ. ἀρχ.* 1883 p. 237; eine Inschrift aus dem Äskulaptempel auf der Tiberinsel CIG 5980. 2) Deubner l. l. p. 44.

einem Kohortenpräfekten aus Britannien gesandt, der wahrscheinlich aus jener Gegend gebürtig war. Eine Frau dankt der Göttin, daß sie sie „durch gnädige Gewährung von Arzneien von einem schweren Gebrechen befreit" hatte, eine andere bezahlt ihr Gelübde wegen Wiederherstellung ihrer Haare; ein Mann bringt ihr „silberne Ohren" (für Herstellung von einem Gehörleiden) dar[1]). Dieselbe Göttin hatte einen Tempel in Rom, dessen Lage (in der fünften Region) durch zahlreiche, in einem dazu gehörigen unterirdischen Gewölbe gefundene Darstellungen menschlicher Glieder aus Ton (ebenfalls Darbringungen genesener Kranken) festgestellt ist[2]). Aber nicht bloß die Heilgötter, sondern alle Götter konnten wie in jeder Not, so auch in Krankheiten Hilfe gewähren, durch Traumsendungen oder auf andere Weise. So bringt ein Sklave der Pontifices zu Rom laut einer in schlechtem Latein abgefaßten Inschrift der „guten Göttin" (Bona Dea) das Dankopfer einer weißen Kuh für Herstellung des Augenlichts, „nachdem er von den Ärzten verlassen und nach zehn Monaten durch die Gnade der Herrin mit Arzneien geheilt war"[3]). Denn wenn die Tradition und der Glaube auch jedem Gott eine seinem Charakter und Wesen angemessene Sphäre der Wirksamkeit und der Gaben vorzugsweise zuschrieb, so galt doch die Macht der Götter als eine unbegrenzte, die auch außerhalb ihres eigentlichen Gebiets eingreifen konnte, wo immer es dem Gotte gefiel, und namentlich galt jeder Gott „stets als aller Hilfe mächtig und wurde um alle Hilfe angegangen, wo er nahe, wo er wohlwollend, wo er verehrt war"[4]).

Glaube an die Wirksamkeit der Lokalgötter außerhalb ihrer eigentlichen Machtsphäre.

Überall, wo der Gläubige eine höhere Einwirkung erkannte, bezog er sie am natürlichsten und unwillkürlich auf d e n Gott, zu dem er von Jugend auf gebetet hatte, dessen Heiligkeit, Ansehen und Ruhm in Stadt und Land am größten war, dessen Macht er schon selbst erfahren zu haben glaubte. So hatte Aristides manche sagen gehört, der Gott Asklepios habe ihnen im Sturm auf der See rettend die Hand gereicht[5]). Und wie Asklepios nicht bloß für alle, die in seinem Tempel

1) P. Bortolotti Iscriz. votive a Minerva Cabardiacense, BdI. 1867 p. 219 ss. (3. 4). 237 ss. (6. 8). CIL XI 1, 1292—1309. 2) Gatti Trovamenti risguardanti la topogr. e la epigrafia urbana. BcdR. 1887 p. 154 ss. u. Visconti Trovamenti di oggetti d'arti usw. Das. p. 192 (1—36 Verzeichnis der Exvotos). Schon Cic. De divinat. II 59, 123 sagt: Et sine medico medicinam dabit Minerva; Musae scribendi legendi ceterarum artium scientiam somniantibus non dabunt? 3) Orelli 1518 = CIL VI 68; vgl. Wilmanns 71 (Bonae deae oclatae; ähnlich Ἴρτεμις Θερμία εὐάκοος auf Lesbos Hermes VII 411). Μητρὶ θεῶν εὐαντήτῳ ἰατρείνῃ εὐχήν CIA 134; vgl. 137. 4) Lehrs Pop. Aufs.[2] S. 158 ff. 5) Aristid. Or. VI in Aesculap. ed. Dind. I p. 68.

Heilung gefunden hatten, sondern auch für die Bewohner der näheren und ferneren Umgegend von Pergamos und seinen übrigen berühmten Kultorten, so war für Ephesus die große Diana, für Alexandria Serapis, für Panias Pan[1]), für ganz Lycien Leto[2]), für Nordafrika die „himmlische Göttin" von Carthago[3]) usw., überhaupt für jede Gegend der hauptsächlich verehrte Gott der natürlichste Helfer in aller Not, mochte er nun groß oder gering sein. Pausanias spricht von einem Tempel des Pan unweit Megalopolis in Arkadien und fügt hinzu: gleich den mächtigsten Göttern vermag auch dieser Pan die Gebete der Menschen zur Vollendung zu führen und den Bösen zu vergelten, wie es ihnen gebührt[4]). In Stratonicea war neben Zeus (Panamaros oder Panemerios) die am höchsten verehrte Gottheit Hekate. Beide hatten die Stadt von alters her oft aus den größten Gefahren errettet; daher beschloß einmal der Stadtrat nach einer noch vorhandenen Urkunde, daß täglich 30 Knaben aus guten Familien, in weißen Kleidern und mit Oliven bekränzt, beiden Gottheiten im Rathause, wo ihre Bildsäulen standen, unter Zitherbegleitung einen Lobgesang singen sollten[5]). Außer den Göttern wurden (wie bemerkt)[6]) in den griechischen Ländern überall Heroen verehrt; jede Gegend hatte vermutlich ihren besonderen Beschützer und Nothelfer, dessen Wirksamkeit in dem kleinen Gebiet, auf das sie sich beschränkte, um so erprobter und anerkannter war. Mochten die Ansprüche dieser Heroen auf Verehrung ursprünglich noch so zweifelhafte gewesen sein: wenn ihre Kulte einmal Bestand gewonnen hatten, so behaupteten sie sich mit merkwürdiger Zähigkeit; was sich ja auch bei dem des Antinous zeigt[7]). Ob in Athen die (für das zweite vorchristliche Jahrhundert bezeugte) Verehrung des Arztes Aristomachos als „Arzt-Heros" auch in den späteren Jahrhunderten fortgedauert hat[8]), ist unbekannt. Doch dem Skythen Toxaris, der Athen angeblich von einer großen Epidemie befreit hatte, opferte man noch in Lucians Zeit, und sein Grabstein heilte Fieberkranke[9]). Dem T. Quinctius Flamininus ernannte man in Chalcis auf

1) Lebas-Waddington 1891—94. 2) Id. 1273. 3) Vgl. z. B. Eph. ep. V p. 457 nr. 948 (Inschrift von Auzia in Mauretanien). 4) Pausan. VIII 37, 8. 5) Lebas-Waddington 519 s. Den Tempel des Zeus Panamaros haben nebst 400 Inschriften entdeckt Deschamps et Cousin Inscr. du temple de Z. P. BCH. XI 1887 p. 373—391. 6) Oben S. 161, 3 f. 7) Oben S. 164 f. 8) G. Hirschfeld Zwei athenische Inschriften, welche den ἥρως ἰατρός angehen, Hermes VIII 350 ff. Vgl. A. Michaelis, Archäol. Zeitg. N. F. VIII 48 f. Priester des ἥρως ἰατρός CIA II 103. Swoboda Die athenischen Strategen. Rh. M. XLV 295. 9) Lucian. Scytha 2.

Euböa noch in Plutarchs Zeit einen Priester, brachte ihm Opfer und sang einen ihm zu Ehren gedichteten Lobgesang[1]). Alexander der Große hatte offenbar nicht bloß in Alexandria[2]), sondern auch an vielen anderen Orten Tempel und Priester[3]). Noch bis ins 6. Jahrhundert opferten ihm die Bewohner der Oase Augila im Innern von Marmarica, und eine große Zahl von Tempelsklaven war dort seinem Dienste geweiht: erst Justinian bekehrte diese Heiden und erbaute ihnen eine Kirche der heiligen Jungfrau[4]). Dem Olympiasieger Theagenes opferte man in Pausanias' Zeit nicht bloß auf Thasos als einem Gotte, sondern auch an anderen Orten in griechischen und Barbarenländern wurden seine Bildsäulen verehrt und heilten Krankheiten[5]). Oft heftete sich die Verehrung an eine bestimmte Statue eines Heros, die ihre Wunderkraft bewährt haben sollte. In Alexandria Troas standen mehrere Statuen des „Heros Neryllinos" (vermutlich des Konsuls im Jahre 50 M. Suillius Nerullinus, der die Provinz Asia etwa 67/70 als Prokonsul regiert hatte); von einer derselben glaubte man dort (im Jahre 177), daß sie Krankheiten heile und Orakel erteile, man opferte ihr, vergoldete und bekränzte sie[6]). Zuweilen beschränkte sich der Glaube an die Wunderkraft eines Standbilds auf die Bewohner eines Hauses, in dem es sich befand: kleine Münzen und Silberplättchen, zum Teil mit Wachs an dessen Beine geklebt, waren Dankopfer solcher, die durch seine Hilfe das Fieber verloren hatten; ruchlose Sklaven, welche diese frommen Gaben hatten entwenden wollen, waren auf schreckliche Weise umgekommen[7]).

Der Glaube an die Götter als Geber des Guten.

Der Glaube, der so gar nicht durch Zweifel an fortwährenden übernatürlichen Offenbarungen der göttlichen Macht und Güte beirrt wurde, mußte um so bereiter sein, auch in allen dem nüchternen Sinne natürlich oder zufällig erscheinenden Erlebnissen und Ereignissen die waltende Hand der Vorsehung zu erkennen: denn das eigentliche Wunder war ja auch nur eine von ihren unablässig in Leben und Natur eingreifenden Machtäußerungen, freilich die augenfälligste und überzeugendste, gleichsam ihre durch hundertfältige unmerkliche Übergänge vermittelte Kulmination, und sein Begriff kein fester, seine

1) Plutarch. Flaminin. c. 16. 2) Über den dortigen Alexanderpriester vgl. Wilcken, Hermes XXIII 1888 S. 602 f. 3) Lebas-Waddington 57. 58 (Erythrae). 490 (Bargylia). 496. 57: ἱερέα θεοῦ Ἀλεξάνδρου — *T. Φλ. Ἀνοι(λιον) Ἀλέξανδρον.* Vit. Alex. Sev. c. 5: in templo dicato apud Arcenam urbem Alexandro Magno natus — die festo Alexandri. 4) Procop. De aediff. VI 2; ed. D. III 333. 5) Pausan. VI 11, 2. 6) Athenagoras c. 26. (Lobeck. Aglaopham. p. 1171.) Lebas-Waddington p. 703. 7) Lucian. Philopseud. 18—22.

Anerkennung subjektiv, durch das Gefühl der Gläubigen bedingt, also unendlich verschieden. Von den Göttern, die allein das Wunder wirken konnten, von ihnen allein konnte auch alles Gute kommen, vom kleinsten bis zum größten. Epictet schilt die Akademiker, die wie alles übrige so auch das Dasein der Götter in Frage stellten: „wahrlich das sind dankbare und ehrfürchtige Menschen, die, wenn nichts anderes, täglich ihr Brot essen und doch auszusprechen wagen: wir wissen nicht, ob es eine Demeter, Kore und Pluto (die Götter der Saat) gibt! Um nicht zu sagen, daß sie an Tag und Nacht, am Wechsel der Jahreszeiten, den Gestirnen, dem Meer, der Erde und dem Beistande der menschlichen Gesellschaft ihren Anteil haben, ohne daß dies alles auf sie nur den geringsten Eindruck macht, ohne daß sie sich darum kümmern, welche schwere Folgen ihre Zweifel für die Sittlichkeit anderer Menschen haben können“[1]).

Das Gebet.

Allerdings leugneten auch unter den Stoikern manche, wie Seneca, den Nutzen des Gebets, da die Gottheit ihrer Natur nach uns nichts anderes als Gutes erweisen könne. Andere, wie Marc Aurel, mahnen, daß man ihr seine Gebete anheimgeben und nur um das wahrhaft Gute bitten solle[2]); ebenso Juvenal: die Götter lieben den Menschen mehr als er sich selbst, sie wissen, wenn wir in unserer Blindheit um eine Gattin, die Geburt eines Sohns bitten, welche Folgen die Gewährung unserer Bitten für uns haben werde; wolle man zu ihnen beten, so sei es um eine gesunde Seele in einem gesunden Leibe[3]). Der jüngere Plinius sagt, die Götter erfreuen sich mehr an der Schuldlosigkeit der Betenden als an wohlgesetzten Gebeten, ihnen ist der gefälliger, der mit reinem Herzen, als der, welcher mit einer wohl eingeübten Litanei in ihre Tempel tritt[4]).

Doch diese Erinnerungen bestätigen nur die Allgemeinheit des Gebets, und wer möchte zweifeln, daß die große Mehrzahl der Gläubigen nicht bloß bei jedem Unternehmen und Anliegen sich an die Götter wandte, sondern auch in regelmäßigen Gebeten ihnen Verehrung und Dankbarkeit bezeigte und sich und andere ihrem Schutz empfahl?[5]) Seneca vermochte sogar den Fatumsglauben mit dem Glauben an Gebetserhörungen zu vereinigen. Man würde nicht überall die Stimmen der Betenden und Gelübde Tuenden vernehmen, wenn man nicht wüßte, daß die Götter Wohltaten nicht bloß freiwillig, sondern

1) Epictet. II 20, 32. 2) Zeller III² 1, 290 f. 3) Juv. 10, 346 sqq. 4) Plin. Paneg. c. 3. 5) Fronto ad M. Caes. et inv. V 25 Naber 83: Pro Faustina mane cotidie deos appello: scio enim me pro tua salute optare et precari.

auch auf Bitten gewähren. Sie haben manches so in der Schwebe gelassen, daß es zum Guten ausschlagen kann, wenn Gebet und Gelübde hinzukommen. Wie Juvenal hat auch Persius die törichten Gebete der Menschen zum Gegenstande einer Satire gemacht[1]). Nicht der Bildner, sagt Martial, sondern der Beter zeigt die Götter wie sie wirklich sind[2]) (gnädig und gütig). Plutarch glaubte ausdrücklich erinnern zu müssen, man möge nicht glauben, mit dem Gebet alles getan zu haben, sondern seine Erhörung und die Hilfe der Götter nur dann erwarten, wenn man sich selbst helfe. Wenn die in Jerusalem belagerten Juden am Sabbat unbeweglich blieben, auch als die Römer schon die Leitern zum Sturme ansetzten, so waren sie in die Bande des Aberglaubens geschlagen. Gott ist die Hoffnung des Muts und der Kraft, nicht eine Entschuldigung für die Feigheit. Der Steuermann auf stürmischem Meer fleht freilich um Entrinnen und ruft die rettenden Götter an, aber zugleich stellt er das Steuer, läßt die Rahen herab und zieht die Segel ein[3]).

Votivinschriften und andere religiöse Denkmäler.

Könnte irgend ein Zweifel darüber entstehen, daß, wie die Gewährung jedes Guts, so auch die Abwendung jedes Übels, jeder Not und Gefahr, auch in jenen Jahrhunderten fort und fort von den Göttern erbeten und ihnen verdankt wurde, so würde dies schon allein die unübersehbare Menge von Denkmälern und Inschriftsteinen religiösen Inhalts beweisen, die über den ganzen weiten Boden des römischen Reichs zerstreut sind. Sie bezeugen tausendfältig, daß der Glaube an die allgegenwärtige, Welt und Menschenschicksal lenkende Vorsehung der seit dem grauesten Altertum verehrten, sowie der erst in neueren und neuesten Zeiten bekannt gewordenen Götter in den Gemütern der Bevölkerungen fortlebte; daß er Hohen wie Niederen, Hochgebildeten wie Einfältigen in Nöten und Bedrängnissen jeder Art[4]) Trost und Hoffnung gab. Immerhin mag ein Teil dieser Gebete, Gelübde, Danksagungen, Verehrungen und Anbetungen äußerlicher Anbequemung an die Formen des herrschenden Kultus, gedankenloser Gewohnheit, bewußter Heuchelei seinen Ursprung verdanken: in überwiegender Mehrzahl sind diese Steine ebensoviele unverdächtige Zeugnisse eines aufrichtigen, naiven und innigen Glaubens. Wenige

1) Seneca Beneff. IV 4. Nat. qu. II 37, 2. Pers. 2. Juvenal 10. 2) Martial. VIII 24, 5. 6. 3) Plutarch. De superstit. c. 8. 4) Lebas-Waddington 686 (Gordus): — — *Ἐλπὶς Ἀνδρονίκου εὐξαμένη ὑπὲρ τοῦ ἰδιόνου εὐχήν.* CIL VIII 2232—2236 (Mascula): Saturno Aug. de pecoribus (i. e. ob pecora) v. s. l. a.

Beispiele aus ihrer unermeßlichen Fülle werden genügen, um die Natur dieses Glaubens anschaulich zu machen.

Es liegt im Wesen des Polytheismus, daß sich Verehrung, Bitte und Dank in der Regel nicht an die Gesamtheit der göttlichen Mächte wandte, sondern wie im Heiligenkult an einzelne, und die Wahl der einzelnen Götter war, wie gesagt, teils durch deren Machtsphäre und die ihnen vorzugsweise zugeschriebene Wirksamkeit und Gaben, teils durch lokale und individuelle Gründe bedingt. Die letzteren sind selbstverständlich nicht immer mit Sicherheit nachweisbar. Wenn ein Unternehmer von kaiserlichen und Staatsbauten der „heiligen himmlischen guten Göttin" (Bona Dea) dankt, daß er mit ihrer Hilfe die unterirdische Führung eines Arms der Claudischen Wasserleitung vollendet habe (und seinen Dank durch Herstellung einer alten zerfallenen Kapelle bezeugt)[1]), so ist die „gute Göttin" hier wohl (wie öfter)[2]) als Beschützerin des Orts oder des Baus gedacht. Wenn auf einem Steine bei Koblenz (spätestens aus der Zeit der Antonine) jemand für Befreiung von schrecklichen Qualen des Körpers und Geistes dem Mars dankt, so ist unter diesem wohl ein keltischer Landesgott zu verstehen[3]).

Anrufung von Landes- und Lokalgottheiten.

Daß Dank und Bitte in unzähligen Fällen eher an Landes- und Lokalgottheiten gerichtet wurde als an diejenigen, in deren Machtsphäre die erbetene Wirkung lag, ist selbstverständlich. So wird einmal zu Smyrna der Dank für Herstellung von einer Epidemie nicht an die Heilgötter, sondern an den Flußgott Meles gerichtet[4]). Dem Genius einer Stadt in Numidien stiftete jemand eine Statue oder ein Heiligtum für 8000 S. an der Stelle, „an welcher er die Hilfe seiner göttlichen Macht gespürt hatte"[5]). Nicht bloß die Einheimischen, auch die Fremden verehrten natürlich die Gottheit, in deren Bereich sie verweilten, und empfahlen sich ihrem Schutze. Ein römischer Kaufmann, der mit feinem Tongeschirr nach Britannien handelte, bringt auf der Insel Walcheren der dortigen Göttin Nehalennia „wegen Erhaltung seiner Waren in gutem Zustande" sein Gelübde dar[6]). Ein kaiserlicher Hausbeamter T. Pomponius Victor, der als Prokurator

1) Orelli 1523 = CIL XIV 3530 (88 p. C.). 2) Mommsen Eph. ep. IV 1881 p. 260 nr. 723a: Bona dea inter deas eodem fere loco est, quem inter deos obtinet genius loci et ad aedificia potissimum refertur (vgl. die angeführten Inschriften und Preller RM. I³ 404 f.). 3) Weisbrodt Griech. u. latein. Inschr. v. d. Untermosel. Bonner Jahrbb. LXXVII 1884 S. 48. 4) CIG 3165. 5) Eph. ep. V 443 nr. 900 (civitas Celtianensium). Vgl. Teil III S. 344. 6) Brambach CIRh. 43 = Orelli 2029; vgl. Marquardt Prl. II² 635, 4.

des kaiserlichen Vermögens zu Axima in den Grajischen Alpen (an der Straße von Lemens nach Aosta) stationiert und wahrscheinlich zu häufigen Dienstreisen verpflichtet war, richtet ein zierliches poetisches Dankgebet an den Waldgott Silvanus, dessen Bild in der Höhlung einer heiligen Esche als einer natürlichen Waldkapelle eingeschlossen war[1]):

Weil auf der Reise über Täler und Alpenhöh'n,
Und während deines duftenden Haines Gast ich bin,
Und während das Recht ich pflege in des Kaisers Dienst,
Du mich mit deiner glückverheißenden Gunst beschützt,
So bringe mich und die Meinen auch nach Rom zurück,
Und laß in deinem Schutz Italiens Flur uns bau'n.
Dann will ich gern dir tausend große Bäume weih'n[2]).

Von der Verehrung der nicht römischen Landesgottheiten in den westlichen und nördlichen Provinzen durch die dort ansässigen oder verkehrenden Römer ist bereits die Rede gewesen. Unter den keltischen Göttern war der (von ihnen mit Apollo identifizierte) Belenus einer der größten, seine Verehrung war in allen Wohnsitzen der Kelten und darüber hinaus auch unter den Römern verbreitet, wie die bei Autun, Vienne, Venedig, Aquileja gefundenen Votivinschriften bezeugen[3]). Als im Jahre 238 der Kaiser Maximinus mit aller Macht die Stadt Aquileja belagerte, wurde der Mut der Verteidiger durch die Zuversicht auf die Hilfe des einheimischen Gottes Belenus aufrecht erhalten, und auch die Belagerer sahen oft seine Gestalt über der Stadt in der Luft schweben. Herodian läßt es unentschieden, ob sie ihnen wirklich erschienen war, oder ob sie nur durch die Erdichtung seines wunderbaren Beistands die Schande der Niederlage von sich abwälzen wollten. Doch fügt er hinzu, „der unerwartete Ausgang lasse alles glauben"[4]), und auch eine bewußte Erdichtung beweist die Verbreitung des Glaubens an die sichtbare Hilfe der Götter, ohne den sie sinnlos gewesen wäre.

Auch Reisende und Wanderer beteten im fremden Lande zu den Lokalgöttern und brachten an jeder ihnen geheiligten Stelle ihre Verehrung dar. Fromme Wanderer, sagt Apulejus, verweilten, wo sie auf ihrem Wege einen heiligen Hain antrafen oder einen blumen-

1) Mannhardt Wald- und Feldkulte II 121. 2) Orelli 1613 = CIL XII 103 (wo Hirschfeld V. 2 anders erklärt). Vgl. CIL IX 2164 (Silvano — quot se et suos incolumes habet). 3) Mone Gesch. d. Heidentums im nördl. Europa S. 416 ff. Mommsen ad CIL V 1, 732: numen proprie Carnicum, non Noricum. CIL V 1, 1827 (Julium Carnicum): Herstellung seines Tempels. 4) Herodian. VII 3, 3. Vit. Maximini c. 22.

bekränzten Altar, eine laubumschattete Höhle, eine mit Hörnern (von Opfertieren) behängte Eiche, eine mit deren Fellen geschmückte Buche, einen eingehegten Hügel, einen mit der Axt zum Bilde behauenen Baumstumpf, einen von Opferspenden dampfenden Rasen, einen mit Wohlgerüchen beträufelten Stein[1]). Wenn der Fremde schon an diesen Stätten eines einfach ländlichen Kults seine Andacht verrichtete, so forderte um so unwiderstehlicher die in großen Naturerscheinungen waltende göttliche Macht zur Anbetung auf[2]). „Dem höchsten besten Jupiter, dem Genius des Orts und dem Rhein" löste zu Remagen ein römischer Gefreiter sein Gelübde, laut einem im Jahre 190 gesetzten Stein, der nicht der einzige dieser Art ist[3]). Aber überall war man wohl in der Fremde, den Gefahren und Wechselfällen der Reise ausgesetzt, doppelt „der Götter eingedenk"[4]), freilich auch der heimischen. Ein Stein von Urbisaglia hat die Erinnerung eines Geschenks aufbewahrt, das ein kaiserlicher Freigelassener, T. Flavius Maximus, „den Göttern und Göttinnen von Urbssalvia" aus dem Orient sandte[5]). Dagegen löst in Nemausus (Nimes) ein aus Berytus gebürtiger Primipilus sein Gelübde dem Gotte seiner Heimat, dem Jupiter von Heliopolis, doch zugleich auch dem Gotte Nemausus[6]). Denn am unmittelbarsten fühlte man sich doch immer zur Verehrung der Götter aufgefordert, denen man nahe war, und daher sind die Inschriften von Reisenden, die sich dem Schutz und der Huld der Landesgottheiten empfehlen, zahlreich. Am überwältigendsten scheinen die uralten kolossalen Heiligtümer Ägyptens auf den religiösen Sinn der fremden Besucher des Lands gewirkt zu haben, wie die an den meisten Orten zu beiden Seiten des Nil auf Tempeln, Obelisken, Pylonen usw. eingehauenen Inschriften von Reisenden bezeugen[7]). Zu Talmis (Kalabsche) in Nubien bringt im Jahre 84 eine Anzahl von dorthin kommandierten römischen Centurionen und Soldaten dem in dieser Gegend verehrten Sonnengott Mandulis in einer im Vorhofe seines Tempels angebrachten Inschrift ihre Huldigung dar[8]).

Anrufung der Götter einer bestimmten Wirksamkeit an bestimmten Orten.

Aber auch als Götter einer bestimmten Wirksamkeit wurden die Götter natürlich häufig angerufen, weil und insofern sie diese an einem gewissen Ort ausübten. So z. B. löst in Alba Julia (Karlsburg

1) Apulei. Florida I 1. 2) T. II 191 ff. 3) Orelli 1650; vgl. 1651. 469. 4) CIL I 623. 5) Orelli 1870. 6) Herzog Gallia Narb. App. 240 = CIL XII 3072. 7) T. II 167, 3. Franz Elem. epigr. 336 sqq. CIG 4832 sqq. 8) CIG III 5042 sq.; vgl. 5039. Griechische und lateinische Proskynemata beim Tempel des Baal Markod in Phönizien aus Severs Zeit: Lebas-Waddington 1855—1863 a.

am Marosch) ein römischer Veteran sein Gelübde „nach einem Traumgesicht" zugleich im Namen seiner Frau und Tochter für die Wiederherstellung des Augenlichts „dem Äskulap und der Hygiea und den übrigen Heilgöttern und -göttinnen dieses Orts"[1]). In vielen Fällen war die Wirksamkeit des Gottes eben an ein bestimmtes Lokal gebunden. So richtet sich selbstverständlich der Dank der in einem Bad genesenen Kranken an die Nymphen dieser Quelle; bei vielen Bädern sind Votivtafeln römischer Besucher gefunden worden, zahlreich unter anderen auf Ischia für Apollo und die „Nymphen der Nitrumquellen"[2]). Andere Heilquellen, bei denen sich Nympheninschriften gefunden haben, sind z. B. die von Les Fumades (Dep. du Gard), Warasdin-Teplitz, Tüffers bei Cilli, Bagnères de Bigorre, Lopresti haspól u. a.[3]). Bei den Quellen der Seine sind zahlreiche steinerne Nachbildungen menschlicher Glieder und andere von geheilten Kranken dargebrachte Exvotos gefunden worden[4]). Eine bei dem heißen Bade zu Vif gefundene Votivtafel ist den „Geistern des ewigen Feuers" geweiht[5]). Bei den noch heute so genannten Herkulesbädern in Siebenbürgen richtet sich der Dank an den „heilbringenden Herkules" als den Gott, der auf seinen Weltwanderungen der Entdecker aller warmen Quellen wurde[6]). Ein Jäger, den die Bäder der Solfatara bei Tivoli von einer Gelenkgeschwulst (der Folge einer Verwundung durch den Zahn eines etrurischen Ebers) befreit hatten, ließ zum Dank dafür, daß er wieder zu Pferde steigen konnte, der Gottheit der Quelle (Lymfa) seine marmorne Reiterstatue aufstellen[7]). Den Nymphen dankte man auch für die Auffindung neuer Quellen (oder deren Gottheiten wurden als die „neuen" oder „neu entdeckten Nymphen" verehrt), oder für die Wiederkunft einer versiegten Wasserader[8]). Ein Magistrat von Lambäsis in Numidien weihte einen Altar besonders aus Freude darüber, daß im Jahre seiner Amtsführung die Nymphe „unsere Stadt Lambäsis mit reichlichem Strome getränkt hat"[9]). Eine Inschrift bei Auzia in Mauretanien meldet die Darbringung einer Opfergabe an den Geist eines Bergs, „der die Gewalt der Stürme von unserer Vaterstadt abhält"[10]). Bei den alten Marmorbrüchen von Martignac in der

1) Orelli 1580. 2) CIL X 6786 p. 679. Preller RM. II³ 145, 5. CIL III 1396 sq. (Thermen von Zazwaros); Devotion an die Nymphae der aquae ferventes (gefunden in der Quelle von Poggio Bagnoli) Wilmanns E. I. 2749 = CIL XI 1, 1823; vgl. auch R. Engelmann, Österreichische Jahreshefte IX (1906), Beiblatt, S. 55. 3) Ihm Mütter- oder Matronenkultus. Bonner Jahrbb. LXXXIII S. 94 f. 4) CIL XIII p. 437. 5) Henzen 5689. 6) Orelli 1560 sq. 7) IRN 7146 (aliena). 8) Orelli 1632. 1634. 1637. CIL V 1, 3106. Ib. III 3047 (Nymphis Aug. — pro salute municipii balneo effecto). 9) Henzen 5758 a. 10) CIL VIII 9180.

Nähe der Pyrenäen spricht eine Votivtafel den Dank zweier römischer Unternehmer oder Besitzer, „welche zuerst von dort Säulen von zwanzig Fuß Länge brachen und ausführten", „dem Silvanus und den Geistern der Nimidischen Berge" aus[1]). Auch ein in Britannien dienender Reiteroffizier, der sein Gelübde dem Silvanus löste, weil er ihn einen gewaltigen Eber fangen ließ, den viele seiner Vorgänger nicht erbeuten konnten[2]), dachte sich den Waldgott doch sicherlich in diesem Walde hausend. Ihm brachten auch Holzsäger und Holzhändler ihre Verehrung dar[3]). Ein Legat der 7. Legion errichtete bei deren Standquartier (Leon in Asturien? Gallizien?) etwa in der Zeit Trajans der Diana einen Tempel, „damit er flüchtige Rehe, Hirsche, borstige Eber und die Nachkommenschaft waldbewohnender Pferde mit dem Wurfspieß zu treffen vermöge", und brachte ihr von seiner Jagdbeute Eberzähne, Hirschgeweihe und ein Bärenfell dar[4]). Der Göttin von Turobriga danken Inschriften an verschiedenen Orten in Spanien für Wiedererlangung der Gesundheit; an dieselbe wendet sich aber auch jemand in Emerita in Lusitanien mit der Bitte, den Dieb von 6 Tuniken, 2 leinenen Überziehmänteln, 1 Hemde usw. zu bestrafen[5]). Dem Gott Nodon (im südwestlichen Britannien) verspricht jemand, der einen Ring verloren hat, im Falle der Wiedererlangung die Hälfte desselben zum Geschenk. Er fügt einen sehr ungrammatisch gefaßten Satze hinzu: „Wenn unter denen, welche sich jetzt des Rings erfreuen, des Senicianus Name ist, so wolle ihm nicht eher Gesundheit verstatten, als bis er den Ring zu deinem Tempel bringt"[6]).

Allgemeine Anrufung der Götter einer bestimmten Wirksamkeit, der unteren —

Wenn die Zahl der Götter, die an bestimmten Orten entweder in allen Fällen oder wenigstens vorzugsweise angerufen wurden, ungemein groß war, weil sie mindestens der Zahl der angeseheneren Kultusorte und -stätten gleich kam, wurde doch auch andererseits überall jeder Gott um die Hilfe oder Gabe angefleht, die er nach dem Glauben vor allen anderen zu gewähren vermochte[7]). Dies gilt nicht bloß von den großen, sondern auch von den geringen und geringsten Göttern. Selbst

---

1) Herzog Gall. Narb. App. 283 (Henzen Bull. 1862 p. 142 s.). Hirschfeld S. 146, 5. 2) Orelli 1603 = CIL VII 451. 3) Orelli 4278 = CIL V 1, 851: Silvano sacrum sectores materiarum Aquileienses. CIL XI 1, 363 (Arimini): Silvano Aug. sacrum NN negotians materiar. d. d. In dem felsigen Dalmatien erscheint Silvanus als Pan, die Votivreliefs des Pan und der Nymphen sind für Dalmatien am meisten charakteristisch. Schneider Österreich. Mitt. IX (1885) S. 36—47. 4) CIL II 2660. 5) CIL II 462. 6) Hübner Das Heiligtum des Nodon, Bonner Jahrbb. LVII (1879) S. 29 ff. 7) Unterweltsgötter in Verwünschungen angerufen: Lebas-Waddington 1499.

der Kultus jener zahllosen Schutz- und Hilfsmächte der altrömischen Religion dauerte vielfach fort, deren Walten sich nur auf einzelne Momente oder auf engbegrenzte Gebiete erstreckte, und deren Dienste sich der christliche Glaube durch Engel verrichtet dachte[1]). Zahlreiche Zeugnisse für die Verehrung dieser so untergeordneten und momentan wirkenden Schutzgeister kann man natürlich nicht erwarten. Doch da Tertullian bezeugt, daß immer noch der Tag, an dem das Kind zum erstenmal auf dem Boden feststand, der Göttin Statina heilig war[2]), so darf man annehmen, daß auch andere von jenen Gottheiten, welche die wichtigsten Momente des Menschenlebens behüteten, im Volksglauben noch fortlebten. Noch immer schwuren Fuhrleute und Maultiertreiber bei der (ursprünglich keltischen)[3]) Pferdegöttin Epona, die ihre kleine Kapelle in einer Nische des Hauptbalkens zu haben pflegte, welcher die Decke des Stalles trug. Dort wurde ihr Bild an Feiertagen mit Rosen und anderen Blumen bekränzt; auch Bildwerke, die sie darstellen, für Ställe ausgeführt, sind noch vorhanden[4]). An Orten, wo böse oder erstickende Dünste aus dem Boden aufstiegen, wie bei Benevent, Cremona und anderwärts, verehrte man die Göttin Mefitis[5]).

Wie gern aber auch das Volk an den zahllosen dienenden Gott- der oberen —
heiten festhalten mochte, weil sie mit ihrer geringen, doch genau bestimmten und darum sehr deutlichen Wirksamkeit einem Teil der Gläubigen näher standen und ihrem Bedürfnisse, mit der übersinnlichen Welt zu verkehren, mehr entsprachen als die oberen Götter, deren Allmacht und Majestät das menschliche Herz eher in scheuer Entfernung hielt: so blieben doch immer diese als gewaltigste, die Welt regierende, die Vorsehung ganz eigentlich ausübende Mächte die überall am höchsten verehrten, am allgemeinsten angerufenen. Überall betete der Soldat zum Vater Mars[6]), der Seefahrer zum Neptun[7]), der Kaufmann und Gewerbetreibende, auch der sorgsame Haushalter zum Merkur, „dem Lenker der Gewinne und Erhalter“[8]), der Handwerker

1) Tertullian. De anima c. 37: nos officia divina angelos (l. angelis) credimus. 2) Id. ib. c. 39. 3) Jordan De Genii et Eponae picturis Pompei., Adl. 1872 p. 49 ss. 4) Preller RM. II³ 227 f. Vgl. Ihm Mütter- u. Matronenkultus. Bonner Jahrbb. LXXXIII 1887 S. 56, 2. Die Fortdauer des Kults der Epona (und Cloacina) bezeugt noch Prudent. Apoth. 197. 5) Preller das. S. 144 f. Quartana in einer Votivinschrift von Nemausus CIL XII 3129 (Quartane votum reddet (so) libens merito Byrria Severilla) hält Hirschfeld für die Göttin des viertägigen Fiebers. 6) Z. B. Orelli 1348. 7) Id. 1336. 8) Id. 1404. CIL IX 3307 (Aufstellung einer Merkurstatue in einem atrium auctionarium).

und Künstler zur Minerva[1]), der Landmann zur Ceres[2]), kreißende Frauen zur Diana und Lucina[3]); getrennte Liebende in Griechenland zum Liebesgott; in einem Dialog Plutarchs erzählt einer der Sprecher, wie seine Eltern bald nach ihrer, durch einen Familienzwist lange verzögerten Hochzeit nach Thespiä wallfahrteten, um ihrem beiderseitigen Gelübde gemäß dem Eros zu opfern[4]). Die Götter wurden um so öfter angerufen, je umfassender ihre Machtsphäre und je allgemeiner ihre Verehrung war. Herakles, den unbesiegten Überwinder aller Schrecknisse und Gefahren, rief man im Osten in jeder Bedrängnis zu Wasser und zu Lande, in Seegefahr und Krankheiten an[5]).

besonders des Jupiter.

Doch die meisten Gebete richteten sich ohne Zweifel überall an den höchsten Gott[6]). Zu ihm betete man als dem Donnerer, dem Blitzschleuderer, dem Herrn der himmlischen Wetter, des heiteren Himmels: in langer Dürre zogen Prozessionen von Frauen mit bloßen Füßen und aufgelösten Haaren auf eine Höhe, und flehten ihn um Wasser an[7]). Auf Bergeshöhen fühlte man sich ihm vor allem nahe, dort huldigte man ihm als dem Jupiter des Vesuv, des Apenninus usw. Auf der Paßhöhe des großen Bernhard, dessen Umwohner (die keltischen Veragrer) in Hannibals Zeit den Gott Pöninus verehrten[8]), stand bis ins 11. Jahrhundert zwischen dem (seit 926 dem h. Bernhard geweihten) Hospiz und dem See ein Jupitertempel, von welchem der Berg ehemals den Namen Mont-Joux (Mons Jovis) führte[9]). Dort, „wo die Schrecken des Gebirges dem Wanderer in ungleich stärkerem Maße als auf den übrigen Pässen entgegentreten“[10]), sind außer 1600 Münzen und zahlreichen anderen Weihgaben 50 bronzene Votivtafeln von Soldaten und anderen römischen Reisenden[11]) gefunden worden, die dem höchsten gütigsten Jupiter Pöninus ihr Gelübde für glückliche Hin- und Rückreise lösten[12]). Aber nicht die Natur allein lenkte sein allmächtiger Wille; er war zugleich der „Lenker der göttlichen und menschlichen Dinge und Herr der Geschicke“[13]), und als solcher Schützer, Erhalter, Sieger, Schlachtengott und Friedensbringer, über-

1) Die am ganzen Limes sehr zahlreichen Denkmäler der Minerva stehen an Menge nur denen des Merkur nach: Keller Vicus Aureli S. 25. 2) Horat. S. II 2, 124. 3) Tertullian. De anima c. 39. 4) Plutarch. Amator. c. 2, 1. 5) Lobeck Aglaoph. p. 1172. 6) Henzen-Orelli Index p. 31 sq. 7) Petron. Sat. 44. Preller RM. I³ 194, 2. 8) Liv. XXI 38 sq. 9) Saussure Voy. d. l. Alpes IV 189 ss. 10) Nissen ItL. S. 160. 11) Ex Galliae parte septentrionali Germaniisque Raetiaque: Mommsen CIL V 2, 761. Vgl. H. Meyer Die röm. Alpenstraßen in d. Schweiz, Mitt. d. antiquar. Gesellsch. zu Zürich XIII 19 ff. 12) Promis Antichità d'Aosta p. 61 ss. CIL V 2, 6865—6895. Duhn a. a. O. S. 78. Schulte a. a. O. I 42 (zu I 296). 13) Orelli 1269 = CIL III 1, 1090.

haupt Vollender jedes Beginnens, Helfer in jeder Not und Gefahr[1]). Es gab kein großes oder kleines, öffentliches oder privates Anliegen, das ihm nicht anbefohlen, kein Ereignis, in dem nicht die Offenbarung seiner Allmacht erkannt werden konnte. Ein hoher Beamter von senatorischem Stande löst in Campanien dem Jupiter sein Gelübde, „weil er an diesem Orte eine dringende Gefahr bestanden und seine Gesundheit wieder erlangt hat“[2]); ein Verwalter des vornehmen Hauses der Roscier als dem Erhalter der Besitzungen dieser Familie (in der Gegend von Brescia)[3]). In Apollonia in Phrygien weihte ihm ein Galater einen Altar, an dem sich zwei Ochsen in Relief befanden, zum Dank dafür, daß der Gott Menschen und Vieh in einer Hungersnot am Leben erhalten, den Darbringer in sein Vaterland zurückgeleitet, seinem Sohne bei den Trokmern Ansehen verliehen hatte[4]). Ein Bewohner von Apulum (Karlsburg am Marosch) löste ihm sein Gelübde „für sein und der Seinigen Heil“, weil er (durch ihn) aus der Gewalt der Carper befreit worden war, die im 3. Jahrhundert häufig in die Provinz Dacien einfielen[5]). In der etruskischen Stadt Tuder hatte einst „ein verruchter Sklav der Kommune“ „mit abscheulicher Arglist“ eine Tafel mit den Namen sämtlicher Decurionen (Stadträte) in einem Grabe vergraben, um dieselben so den Mächten der Unterwelt zu weihen. Aber der höchste Gott hatte durch seine Macht das Verbrechen an den Tag gebracht, den Täter der Strafe überliefert und Stadt und Bürgerschaft von der Angst vor den drohenden Gefahren befreit. Darum löste ein von der Stadt besonders ausgezeichneter Freigelassener sein Gelübde für das Wohl der Stadt, des Stadtrats und des Volks von Tuder „dem höchsten besten Jupiter, dem Bewacher und Erhalter“[6]).

---

Mangel an Angaben über die Menge der Ungläubigen und Indifferenten.

Diese römischen Inschriftsteinen entnommenen Beispiele zu häufen würde überflüssig sein; die gewählten werden genügen, um die Natur des Glaubens an eine durch die Gottheit geübte Vorsehung anschaulich zu machen; ihre Masse, Mannigfaltigkeit und Verbreitung über alle Teile der römischen Welt läßt eine im großen und ganzen entsprechende

1) Lebas-Waddington 2573 (Palmyra): *Διὶ Ὑψίστῳ* (Mann und Frau) — *εὐξάμενοι καὶ ἐπακουσθέντες*. CIL III 1918 (Novae in Dalmatia): J. O. M. NN. centurio — hoc in loco maiestate et numine eius servatus usw. 2) Orelli 1267.
3) Henzen-Orelli 5619 = CIL V 1, 4241 (224 p. C.). 4) Lebas-Waddington 1192 = Kaibel Epigr. Gr. 793 (wie es scheint 163 n. Chr.). 5) CIL III 1, 1054.
6) Orelli 3726.

Verbreitung des Glaubens annehmen, den sie bezeugen: wenn auch immerhin ein Teil dieser Denkmäler von Ungläubigen oder Indifferenten herrühren mag, welche die Erhaltung der herrschenden Kultusformen durch ihre Anerkennung unterstützen oder sich nicht zu ihr in Widerspruch setzen wollten. Eine solche Anbequemung oder Nachgiebigkeit konnte aber nur gegenüber einem Glauben stattfinden, dessen Herrschaft unbestritten war. Auch gibt es gegen die Tatsache dieser Herrschaft kein einziges Zeugnis in der gesamten griechischen und römischen Literatur dieses Zeitraums, wohl aber manche unverwerfliche, die sie ausdrücklich bestätigen. Allerdings ist wegen der großen Verbreitung des Epikureismus glaublich, daß die Zahl der Leugner der Vorsehung an sich beträchtlich war, aber das Verhältnis dieser Ungläubigen zu den Gläubigen auch nur annähernd zu bestimmen, war selbst für den sorgfältigsten und weitblickendsten Beobachter in jener Zeit ebenso unmöglich als in irgend einer anderen; und die unbestimmten Ausdrücke der Schriftsteller, die über die religiösen Zustände der Mitwelt sich im allgemeinen äußern, sagen uns nichts, was wir nicht ohnedies schon wüßten. Wenn Plinius sagt, daß ein Teil der Menschen keine Rücksicht auf die Götter nehme, daß der blinde Zufall als Gottheit verehrt werde; und Juvenal, daß nach manchen alles vom Zufall abhänge, kein Lenker, sondern die Natur den Gang der Weltordnung regele[1]); oder der Jude Philo, daß nach dem Glauben vieler alles in der Welt sich ohne höhere Leitung aus eigener Kraft bewege und Gesetze und Sitten, Rechte und Pflichten der Menschen einzig und allein der menschliche Verstand festgesetzt habe[2]): so sind dies nur ungenaue Umschreibungen der Epikureischen Lehre, die auch Tacitus, als die Ansicht, daß in den menschlichen Dingen der Zufall walte, dem stoischen Vorsehungsglauben entgegenstellt[3]). Der Glaube an ein unabänderliches Fatum, dessen weite Verbreitung er sowohl als Plinius bezeugt, schließt den Vorsehungsglauben keineswegs aus, wie denn auch bekanntlich die stoische Schule den einen mit dem anderen zu vereinigen wußte. Auch bei Plutarch, der in einer eigenen Schrift[4]) Aberglauben und Unglauben als die entgegengesetzten Abirrungen von der wahren Frömmigkeit behandelt hat, sind unter den Atheisten hauptsächlich Epikureer zu verstehen; eine Andeutung über das Verhältnis ihrer Zahl zu der der Gläubigen gibt er nicht; doch

1) Juv. 13, 86. 2) Philo T. I p. 262 Pfeiff. 3) Tac. A. VI 22. 4) Plutarch. De superstitione.

wenn er, dessen religiöse Richtung dem Aberglauben so nah verwandt war, trotzdem den Atheismus für den minder schädlichen Irrtum erklärt, so kann man kaum glauben, daß er von seinem Umsichgreifen eine Gefahr für die Religion befürchtete: hätte sich die materialistische Weltanschauung in einer Besorgnis erregenden und das fromme Gefühl beleidigenden Weise breit gemacht, so würde Plutarch sie schwerlich als eine natürliche Reaktion gegen das Übermaß der Superstition anerkannt[1]) und so milde beurteilt haben.

Die Atheisten eine kleine Minorität.

Daß der Glaube an die Götter allgemein, der Gottesleugner sehr wenige waren, sagt nicht bloß Maximus von Tyrus[2]), sondern auch Apulejus: „die in die Philosophie uneingeweihte Masse der Unwissenden, der Heiligkeit ledig, der wahren Erkenntnis bar, arm an Frömmigkeit, unteilhaftig der Wahrheit, mißachtet die Götter teils durch überängstliche Verehrung, teils durch trotzige Verschmähung, jene im Aberglauben, diese im Unglauben, jene voll Furcht, diese voll Selbstgenügsamkeit. Denn diese Gesamtheit der hoch im Äther wohnenden, von menschlicher Berührung abgeschiedenen Götter verehren, doch nicht in gebührender Weise, die meisten; es fürchten sie alle, doch aus Unkenntnis; es leugnen sie wenige, doch aus Gottlosigkeit“[3]). Hiernach erschien also mindestens damals die Zahl der Atheisten und Materialisten, wenn auch an und für sich nicht gering, doch der Masse der Gläubigen gegenüber als eine kleine Minorität: und diese Ansicht bestätigt im wesentlichen Lucian, dessen Zeugnis um so schwerer ins Gewicht fällt, da er ohne Zweifel sehr viel lieber die entgegengesetzte Wahrnehmung konstatiert hätte. Er läßt die um ihre fernere Verehrung besorgten Götter eine öffentliche Disputation zwischen einem Epikureer als Leugner und einem Stoiker als Verteidiger des Vorsehungsglaubens anhören, wobei der letztere die schimpflichste Niederlage erleidet. „Aber“, sagt Hermes, „was ist denn dabei für ein großes Übel, wenn nur wenige mit dieser Überzeugung nach Hause gehen? Denn groß ist die Zahl derer, welche die entgegengesetzte Ansicht haben, die Mehrzahl der Hellenen, die große Masse, und alle Barbaren“[4]).

Wie viele Erweiterungen auch die antike Götterwelt durch die massenhafte Aufnahme orientalischer und barbarischer Gottheiten erfahren hatte, so war doch im Verhältnis der Gläubigen zur Gottheit keine Veränderung eingetreten. Für die menschliche Schwäche und

1) Plutarch. De superst. c. 13. 2) Oben S. 131, 1. 3) Apulei. De deo Socrat. ed. Oudendorp II 122. 4) Lucian. Jup. Tragoed. in f.

Hilflosigkeit, die nach Plinius' richtigem Ausdruck die Gottheit nicht anders als durch Auflösung in unzählige Einzelwesen begreifen konnte, war durch Vermehrung und Vermannigfaltigung der göttlichen Personen der Verkehr mit der höheren Welt eher erleichtert als erschwert. Nicht bloß der Glaube an eine durch die Götter geübte Vorsehung blieb der ungeheuren Mehrzahl der Menschen unentbehrlich, sondern das Glaubensbedürfnis dieser Mehrzahl forderte und schuf unaufhörlich das Wunder, und es waren nicht allein die Weiber und die große Menge, wie der aufgeklärte Strabo meinte, die der „Legenden und Wundergeschichten" bedurften. Aber auch daß, so weit sich die römisch-griechische Kultur erstreckte, die aus der Verschmelzung der beiden Religionen hervorgegangene Götterwelt trotz des Ansehens der neuen Götter im großen und ganzen die Herrschaft behauptete, und trotz aller Mischungen sich in den Gemütern der Menschen immer von neuem herstellte: auch das wird sich hoffentlich aus der bisherigen Darstellung ergeben haben.

---

Der Kultus und seine Wirkungen auf die Erhaltung des Glaubens.

Zum Schluß ist hier noch der Kultus in Betracht zu ziehen, dessen Wirkung auf unaufhörliche Kräftigung und Neubelebung des Glaubens sehr hoch angeschlagen werden muß. Selbst eine völlige Überschwemmung des Okzidents durch die Religionen des Ostens hätte den Glauben an die alten Götter nicht zu entwurzeln vermocht, so lange überall ihre Kulte in den überlieferten Formen fortdauerten, die mit dem ganzen öffentlichen und Privatleben im innigsten Zusammenhange standen, allen bedeutenden Momenten des einen wie des anderen Weihe und Verklärung gaben, und Sinn, Gemüt und Phantasie aufs mannigfachste fort und fort in Anspruch nahmen und fesselten. So lange überall die Tempel „mehr erhaben durch die persönliche Gegenwart der sie bewohnenden Gottheiten als durch Schmuck ausgezeichnet und an Geschenken reich"[1]) die Beter einluden; solange sehr zahlreiche Feiertage, Festlichkeiten und religiöse Zeremonien aller Art, wie Opfer, Prozessionen, Bittgänge, Schauspiele, an die Macht, Größe und Herrlichkeit der Götter sowie an ihr Verhältnis zu den Menschen fortwährend aufs eindringlichste erinnerten: so lange konnte der Glaube der Menschen unmöglich von den Bahnen weichen, die ihm die ehrwürdige Überlieferung so vieler Jahrhunderte vorzeichnete, und die unzählige Generationen als die zur Wahrheit führenden erprobt hatten.

1) Minuc. Fel. c. 7.

Nicht bloß die Fortdauer aller angeseheneren römischen und griechischen Gottesdienste bis in das späte Altertum ist eine unbestrittene Tatsache, sondern auch die Erhaltung obskurer und lokaler Kulte, sowie unverständlich gewordener religiöser Zeremonien, Gebräuche und Formen durch zahlreiche Nachrichten für so verschiedene Länder bezeugt, daß bei einer so ungemein zähen Lebenskraft der religiösen Überlieferung eine große und wesentliche Verminderung ihres Bestandes im Laufe der Jahrhunderte überhaupt als unannehmbar erscheint.

Erhaltung uralter Kulte und Rituale in Rom.

Das römische Ritual hat sich mindestens zum großen Teil bis in die letzten Zeiten des Altertums in Formen erhalten, die einer jenseits der Anfänge der römischen Geschichte liegenden Zeit ihren Ursprung verdanken, und auf jenen urältesten Anschauungen der Götterwelt beruhen, die in Latium lange vor der Überflutung der römischen Religion durch die griechische geherrscht hatten. Die liturgischen Gesänge, auch den Priestern selbst, die sie Jahr für Jahr vorschriftsmäßig absangen, zum Teil unverständlich[1]), enthielten die Anrufungen der Götter mit den längst verschollenen Namen, mit denen die ältesten Ansiedler der Hügel am Tiberufer sie genannt hatten, und jahraus, jahrein wurde ein ebenfalls aus grauer Vorzeit stammendes gottesdienstliches Zeremoniell mit derselben peinlichen Genauigkeit von den Priestern vollzogen. Die Stationslokale für die Prozession der Salischen Priester, in welcher die heiligen Schilde (ancilia) über Nacht aufbewahrt wurden, sind wahrscheinlich noch nach 382 n. Chr. restauriert worden[2]). Der 354 nach offiziellen Quellen zusammengestellte Kalender des Philocalus führt noch eine nicht geringe Anzahl der angeblich von König Numa gestifteten, d. h. in eine unvordenkliche Zeit zurückreichenden religiösen Feste, als damals in Rom gefeierte Staatsfeste auf[3]). Es waren gerade die ältesten Kulte, die noch fortdauerten, „als längst die geistigeren Gottesdienste der historischen Zeit der Religion des Kreuzes zum Opfer gefallen waren“[4]): so der Umzug zu den 24 Kapellen der Argeer (Binsen- oder Strohpuppen) am 16. und 17. März und das Hinabstürzen derselben in den Tiber am 13. Mai (Gebräuche, die sich wohl auf den Einzug und den Tod des Frühlingsgeistes bezogen)[5]) und das beim Erntedankfest (15. Oktober) auf dem Marsfelde vollzogene Opfer eines mit Broten bekränzten Pferds (des Oktoberrosses), um dessen Haupt als um ein Heiltum zwei der ältesten

1) Quintilian. I 6, 40. 2) Marquardt StV. III² 433, 1. 3) Mommsen CIL I 362. 4) Mannhardt Wald- u. Feldkulte II S. XXXVII. 5) Ders. das. S. 265 ff.

Stadtteile Roms sich stritten[1]). Das ebenfalls aus uralter Zeit stammende Fest der Luperkalien bestand bis zum Jahre 494, in welchem der Tag desselben (15. Februar) von Papst Gelasius I in das Fest Mariä Reinigung umgewandelt wurde[2]).

Das Ritual der Arvalbrüder.

Doch am deutlichsten ergibt sich die unveränderte Fortdauer tausendjähriger, wie in Versteinerung erhaltener Kultusformen aus den Protokollen der Ackerbrüder (fratres Arvales), den einzigen einer geistlichen Genossenschaft, die sich erhalten haben[3]). Diese Brüderschaft, in der Kaiserzeit regelmäßig aus Männern des höchsten Adels und den Kaisern selbst bestehend, feierte im Mai „der göttlichen Göttin" (dea Dia — eine uralte Benennung der mütterlichen Erdgöttin, der Spenderin des Fruchtsegens) ein dreitägiges Fest für das Gedeihen der jungen sprossenden Saaten, in ihrem Haine mit uralten, von der Axt nie berührten Bäumen, der fünf Miglien von Rom an der kampanischen Straße lag. Jeder Gebrauch einer eisernen Axt in diesem Hain, wenn ein Baum durch Sturm oder Alter brach, überhaupt jeder Gebrauch eines eisernen Geräts erforderte ein Sühnopfer: das Verbot des Eisens beim Gottesdienst ist aus der Unbekanntschaft der Zeit, aus welcher die Ritualgesetze stammen, mit diesem Metall zu erklären[4]). Zu den Feierlichkeiten des zweiten Festtags gehörte, daß die Priester bei verschlossenen Türen im Tempel gewisse Töpfe berührten und mit frommem Gebet besprachen. Die neuesten Ausgrabungen im Arvalenhain haben Scherben von Gefäßen rohester Fabrik, ohne Drehscheibe aus freier Hand gefertigt, zutage gefördert, wie sie sonst in Latium nur unter dem Peperin (d. h. der Lava der in vorgeschichtlicher Zeit erloschenen Vulkane des Albanergebirges) vorkommen. „Offenbar waren dies die Breitöpfe aus jener Zeit, wo man das Korn noch nicht zum Brote buk, sondern als Brei stampfte." In einer späteren Zeit desselben Tags gürteten die Priester, nachdem alle nicht zum Kollegium gehörigen Personen den Tempel verlassen hatten, in den heiligen Raum eingeschlossen ihr Gewand zum Tanze und sangen oder sagten nun ein Gebet an den Mars und die Laren oder Lasen um Abwendung des Verderbens „in einem Latein, welches

---

1) Mannhardt Wald- u. Felakulte II S. 315. Vgl. desselben Mythol. Forschungen aus seinem Nachlasse S. 159 f.; 192—197. 2) Marquardt a. a. O. 446, 1. 3) Das Folgende hauptsächlich (zum Teil wörtlich) nach Mommsen Über die römischen Ackerbrüder, Grenzboten 1870 I S. 161 ff.
4) Henzen Acta fr. Arval. p. 132. Marquardt StV. III² 447 ff. Jordan Topographie I 396.

bereits 400 Jahre vor Cicero eine veraltete Sprache gewesen sein muß", ihnen selbst „so unverständlich wie das Kyrie Eleison dem Meßner, weshalb auch jedem Priester vorher sein Textbuch von den Dienern überreicht ward". Der Text dieser Litanei, in einem im Jahre 218 unter dem Kaiser Elagabal abgefaßten Protokoll erhalten, ist das älteste Dokument der lateinischen Sprache, das wir kennen. Ein Jahrtausend mochte damals vergangen sein, seit die Ackerbrüder zum erstenmal die dea Dia mit diesem Gebete angerufen hatten. In diesem Jahrtausend hatten die ungeheuersten Umwälzungen die Gestalt der bewohnten Erde völlig verwandelt. Die Tiberstadt war aus einem Bauerndorf zum Mittelpunkt eines Weltreichs geworden, ihr Morgen und Mittag war vergangen, ihr Abend dämmerte herauf. Auf dem Throne, den August errichtet hatte, saß ein Sonnenpriester aus dem so oft gedemütigten und so tief verachteten Syrien. Und noch immer tönte das alte Lied, dessen Worten schon die Könige Roms mit Andacht gelauscht hatten:

Uns Lasen helfet!
Nicht Sterben und Verderben, Mars, Mars, laß einstürmen auf mehrere!
Satt sei grauser Mars!

Alte Lokalkulte im übrigen Italien.

Mit derselben, allen zerstörenden Einflüssen trotzenden Zähigkeit erhielten sich auch im übrigen Italien uralte Lokalkulte: so in Oberitalien keltische[1]), im Gebiet von Verona rätische[2]), in Toscana etruskische, wie namentlich der der Schicksalsgöttin Nortia in Volsinii (Bolsena)[3]). Juvenal spricht von der Nortia als der Schutzgottheit des von dort stammenden Sejan[4]), und noch im 4. Jahrhundert nennt sich der Volsinier Rufius Festus Avienus (Prokonsul von Afrika 366, von Achaja 372, auch als Dichter bekannt) einen Verehrer der Nortia[5]). So hielten auch andere aus den Städten Italiens nach Rom übergesiedelte Familien an ihren heimischen Kulten fest, wie die Turpilianer an dem der Feronia[6]), die hauptsächlich bei Terracina und am Soracte, doch auch an vielen Orten des übrigen Italiens verehrt wurde[7]). Die Göttin Vacuna, neben deren in der Nähe seines sabinischen Landguts gelegenem, verfallenem Tempel Horaz die Epistel an seinen Freund

1) CIL V 1, 725 (Aerecura). 763. 1809. 4935 (Cautus Pates). 4297 (Alus). 4200 ss. (Bergimus) usw. 2) Ib. p. 390 (Cuslanus, Jupiter Feluennis). 3) CIL XI 1, 2686 (Volsinii). Dis deabusq. Primitivus deae Nort. ser. act. ex voto. 4) Preller RM. I³ 189, 2. Juv. 10, 74. 5) Teuffel RLG.⁴ 420, 1. 6) Marquardt StV. III² 33, 6. 7) Preller das. I³ 426 ff. Henzen-Orelli Ind. p. 27. Lanciani BdI. 1870 p. 26 ss. CIL V 1, 776. VI 146 s. Tempel und Hain der Feronia im Marsfelde. Hülsen-Jordan Topogr. Roms I 3, S. 483.

Aristius Fuscus diktierte, wurde im Sabinerlande an vielen Orten verehrt; ihr angesehenstes Heiligtum war ein Hain in der Ebene von Rieti in der Nähe der Einmündung des Velino in den Veliner See[1]). Dagegen erstreckte sich das Ansehen anderer Lokalgottheiten, wie Tertullian spottet, gleich dem der Ratsherren kleiner Städte, nicht über deren Weichbilder hinaus: so war der Kultus des Delventinus auf Casinum, des Numiternus auf Atina[2]), des Visidianus auf Narnia, der Ancharia auf Asculum, der Valentia auf Ocriculum, der Hostia auf Sutrium beschränkt[3]). Einen Tempel der an der Küste von Picenum verehrten Göttin Cupra in der gleichnamigen Stadt erneuerte noch Hadrian[4]). Auch sehr eigentümliche Feste, bei welchen Wallfahrer und Schaulustige von allen Seiten zusammenströmten[5]), und seltsame Gebräuche bestanden an verschiedenen Orten fort. Noch in Marc Aurels Zeit fiel das Priestertum der Diana von Nemi dem zu, der, nachdem er von einem bestimmten Baume ihres Hains einen Zweig abgebrochen, den derzeitigen Inhaber der Stelle im Zweikampfe erschlug; die Bewerber um diesen blutigen Preis waren damals flüchtige Sklaven[6]).

Fortdauer uralter Kulte in Griechenland.

Die erstaunliche Menge und Mannigfaltigkeit der in Griechenland fortbestehenden, großenteils ebenfalls aus einem fernen Altertume stammenden, oft seltsamen, selbst rohen, blutigen und entsetzlichen Lokalkulte lernen wir hauptsächlich aus Plutarch, Pausanias und inschriftlichen Denkmälern kennen. Eine Anzahl von charakteristischen Beispielen wird hinreichen zu zeigen, sowohl wie überreich, bunt und vielgestaltig die Fülle der griechischen Gottesdienste noch immer war, als auch mit wie staunenswerter Zähigkeit auch hier im Kultus uralte Traditionen sich behaupteten[7]). In Paträ feierte man jährlich das Fest der Artemis Laphria folgendermaßen. Um den sehr großen Opferaltar wurden im Kreise grüne Baumstämme von je 16 Ellen Länge aufgepflanzt, inwendig das trockenste Holz gehäuft und ein bequemer Aufgang am Altar durch aufgeschüttete Erde hergestellt. Am ersten Tage fand eine prachtvolle Prozession statt, deren Beschluß die jungfräuliche Priesterin der Artemis auf einem von Hirschen ge-

---

1) Preller I³ 408. Horat. Epp. I 10, 49. CIL IX 4636. 4751. 2) Bergk Kl. Schr. II 738. 3) Tertullian. Apol. 24. Ad Nation. II 8. 4) Preller das. 280. CIL IX 2594 = Orelli 1852. Vgl. dort p. 502 Mommsen über den Stadtnamen. 5) Fest der Juno in Falerii das. 280; der Diana in Nemi 316. 6) Pausan. II 27, 4. Preller 315. 7) Hertzberg Gesch. Griechenlands unter d. Herrschaft d. Römer II 477 ff.

zogenen Wagen machte. Am zweiten Tage war das Opfer, zu dem sowohl die Stadtgemeinde als die einzelnen wetteifernd beisteuerten. Alle Opfertiere wurden lebendig auf den Altar geworfen, worunter eßbare Vögel, Wildschweine, Hirsche, Rehe, junge und ausgewachsene Wölfe und Bären, hierauf das Feuer angezündet. Man sah dann wohl einen Bären oder ein anderes Tier sich losreißen und ausbrechen, worauf es wieder zurückgeschleppt wurde, doch nie war ein Mensch von einem Tier beschädigt worden[1]). In derselben Stadt wurde ein Bild des Dionysos, mit dem Beinamen „der Volksrichter" in einem Schreine verehrt, der nach der Legende bei der Eroberung Trojas von dort fortgeführt worden war. Neun vom Volke aus den Angesehensten gewählte Männer und ebenso viele Frauen besorgten seinen Dienst. In einer bestimmten Nacht während des dem Gotte heiligen Festes trug der Priester den Schrein aus dem Tempel heraus. Dann gingen alle Kinder aus der Stadt mit Ährenkränzen an den Fluß Meilichos: so waren nach der Legende die in alter Zeit der Artemis geopferten Kinder bekränzt worden. Die Kränze legten sie bei der Artemis nieder, badeten im Flusse, setzten Efeukränze auf und gingen so zum Tempel des Dionysos[2]). In der Nähe des Flusses Crathis war ein Heiligtum der „breitbrüstigen Erdgöttin" mit einem uralten Holzbilde. Die Priesterinnen mußten keusch leben, und zugelassen wurden nur solche, die bis dahin nur einen Mann gekannt hatten. Die Wahrheit ihrer Aussage wurde durch einen Trunk von Ochsenblut erprobt, und die, welche die Probe nicht bestanden, sogleich bestraft, unter mehreren gleichberechtigten Bewerberinnen entschied das Los[3]). Das Bild der Artemis Orthia zu Sparta war nach der auch von Pausanias geglaubten Sage dasselbe, das Orest aus dem taurischen Tempel entführt hatte; noch immer forderte die Göttin eine Bespritzung ihres Altars mit Menschenblut, daher wurden noch immer Jünglinge an ihrem Altar blutig gegeißelt. Die Priesterin hielt das kleine Holzbild der Göttin im Arm; wenn die Geißelnden einen Knaben wegen seiner Schönheit oder seines Stands schonten, wurde es ihr so schwer, daß sie es nicht tragen konnte: Plutarch sagt, man habe auch in seiner Zeit viele unter den Hieben sterben gesehen[4]); diejenigen, welche sich durch Standhaftigkeit vor den anderen auszeichneten, führten lebenslänglich den Titel „Altarsieger"[5]). Zu Alea in Arkadien wurden bei einem Fest des

1) Pausan. VII 18, 7. 2) Id. VII 19, 20. 3) Id. VII 25, 8. 4) Id. III 16. Plutarch. Lycurg. c. 18, 2. 5) Lebas-Waddington II 175 b (Sparta): *ἡ πόλις τὸν ἀξιολογώτατον καὶ εὐγενέστατον καὶ ἀνδρειότατον Μ. Ἀὐρ. Κλεώνυμον τὸν*

Dionysos nach einem Spruch des delphischen Orakels Frauen gegeißelt[1]). In Orchomenos in Böotien verfolgte alljährlich an dem Feste der Agrionien der Priester des Dionysos die angeblich von den fluchbeladenen Minyastöchtern stammenden Frauen mit dem Schwert in der Hand; die Frau, die er einholte, durfte er töten, und dies hatte zu Plutarchs Zeiten der Priester Zoilos wirklich getan. Aber für diese fromme Wut traf der Zorn der Götter nicht bloß ihn selbst, der an einer scheußlichen Krankheit starb, sondern auch die Stadt Orchomenos, die in Verlust und Nachteil geriet: die Orchomenier nahmen dem Geschlechte des Zoilos das Priestertum und verliehen es fortan durch Wahl[2]). Auf Kypros waren (nach Lactantius) dem Zeus Menschenopfer gebracht worden, bis Hadrian sie verbot[3]); doch noch unter Marc Aurel glaubte man, daß sie dem Zeus Lykaios in Arkadien im geheimen gebracht würden, und auch in Rhodos soll Kronos alljährlich ein solches Opfer empfangen haben, wozu man (wie bei dem Fest des Jupiter Latiaris in Rom) einen todeswürdigen Verbrecher nahm[4]). Zu Alpheion in Arkadien wurde vor anderen Gottheiten Athene verehrt, die nach der Ortslegende dort von Zeus geboren und auferzogen war; vor dem großen Feste, das ihr jährlich gefeiert wurde, opferten die Bewohner dem Heros Myiagros d. i. Fliegenscheucher, und beteten zu ihm, und wurden dann während des Festes nicht von den Fliegen belästigt[5]). In dem benachbarten Titane war ein von Kranken, die in der Nähe Wohnungen fanden, viel besuchter Asklepiostempel; innerhalb der Mauer des Tempelbezirks standen alte Zypressen. Von dem Bilde sah man nur Kopf, Hände und Füße, übrigens war es mit einem wollenen Leibrock und Mantel bekleidet; eine daneben stehende Statue der Hygiea war über und über mit Haaren bedeckt, welche die Frauen zu Ehren der Göttin sich abschoren, und mit Streifen babylonischer Teppiche. In der Nähe war ein Altar der Winde, denen der Priester jährlich in einer Nacht opferte und dabei auch in vier Gruben geheime Opfer warf, um das Toben der Winde zu mildern, wozu er Beschwörungslieder, wie man sagte, von der alten Zauberin Medea sang[6]). Bei Trözen war in der Nähe des Musentempels ein Altar des Schlafs, dem man mit den Musen zusammen opferte, da, wie sie dort sagten, dieser Gott den Musen der liebste sei. Hauptsächlich aber verehrte man zu Trözen Hippolyt, den Sohn des Theseus,

---

καὶ Ὕμνον βωμονείκην ἀρετῆς ἕνεκα. 1) Pausan. VIII 23, 1. 2) Plutarch. Qu. Gr. 38. Hertzberg a. a. O. S. 259. 3) Lactant. Inst. div. I 21 init. 4) Stengel Gr. Kultusaltertümer[2] S. 116. 5) Pausan. VIII 26, 4. 6) Id. II 11, 6. 12, 1.

in einem glänzenden Tempelbezirk. Die Trözenier leugneten, daß er von Pferden geschleift und so gestorben sei, vielmehr sei er zum Himmel aufgefahren und dort im Sternbilde des Wagenlenkers sichtbar. Sein Priester verwaltete das Amt lebenslänglich, jährlich wurde ihm ein Fest gefeiert, und außerdem schor jede Jungfrau ihm zu Ehren sich vor der Hochzeit eine Locke ab und legte sie in seinem Tempel nieder[1]). Bei den Dionysosfesten dauerten die äußeren Zeichen der Verzücktheit, das Rohessen, das Würgen und Zerreißen von Schlangen durch die Bacchen fort. Das bei einigen Kulten obligate Vergießen von Menschenblut war ein Überrest aus der Zeit der Menschenopfer[2]).

Aus allem also, was wir über die religiösen Zustände Griechenlands bis zu Ende des 2. Jahrhunderts und zum Teil noch aus späterer Zeit wissen, gewinnt man, wie gesagt, den Eindruck, daß der alte Bestand der einheimischen Kulte durch die neu eingedrungenen ausländischen eine irgend wesentliche Einbuße oder Veränderung ebensowenig erlitten hatte, als in früherer Zeit durch die des Adonis, der Cybele und des Ammon[3]). Und doch waren auf dem griechischen Festlande wie auf den Inseln die (wenigstens zum Teil schon im 4. Jahrhundert v. Chr. eingeführten) Dienste der ägyptischen Gottheiten Isis, Osiris und Serapis ungemein verbreitet und hochangesehen[4]). Zu diesen hatten sich auf Delos bereits um Christi Geburt die der syrischen Aphrodite, der syrischen (dort als Sonnengott und Erdgöttin gepaarten) Adad und Atergatis gesellt[5]); Spuren des Mithrasdienstes sind in Athen und Thera nachgewiesen[6]); und Lucians Spöttereien über die Mischung der Göttergesellschaft lassen voraussetzen, daß noch manche andere Götter des Orients in Griechenland Verehrung gefunden hatten. Jener in Athen stattfindenden Disputation über die Vorsehung wohnen Bendis, Anubis, Mithras u. a. bei. Mindestens in vielbesuchten Häfen wie Korinth und Rhodus werden die fremden Götterdienste zahlreich gewesen sein, während allerdings in dem verödeten und vom Weltverkehr wenig berührten Innern des Landes die alten Kulte eine mehr oder minder ausschließliche Herrschaft behauptet haben mögen[7]).

---

1) Pausan. II 31, 5. 32, 1. Vgl. auch die Confessio S. Cypriani (Bischof von Antiochia, der unter Claudius oder Diocletian das Martyrium erlitten haben soll) über die damaligen Mysterien und Arten der Divination. Preller Beitrag z. Religionsgesch. d. Altert., Philologus I 349. Über die Fortdauer alter Kulte im 4. Jahrhundert: Hertzberg a. a. O. III 310 f. 2) Rohde Psyche 334, 2. 3) Oben S. 144, 1. 4) Hertzberg a. a. O. II 267 ff. 485. Isisdienst in Athen schon um 350 III 120. (Köhler, Hermes V 371 ff.) 5) G. Hirschfeld Delos (Deutsche Rundschau XLI Oktober 1884 S. 113). 6) Preller RM. II³ 411, 3. 7) Momm-

Fortdauer der allgemeinen Beteiligung am Gottesdienste.

Nicht minder gewiß als die Fortdauer zahlloser alter römisch-italischer und griechischer Kulte in den Zeiten der Theokrasie ist, daß überall die regelmäßige Beteiligung am Gottesdienste eine so allgemeine war, daß die gänzliche Unterlassung der üblichen heiligen Gebräuche Anstoß erregte oder doch als Ausnahme auffiel. Gegen den Philosophen Demonax in Athen erhoben sich sogar Ankläger, weil man ihn niemals opfern sah und er allein von allen nicht in die Eleusinischen Mysterien eingeweiht war: doch verstand er den ihm in der Volksversammlung drohenden Sturm (manche hatten bereits Steine gegen ihn in den Händen) zu beschwichtigen[1]). Der Ankläger des Apulejus, Sicinius Ämilianus, hatte zu Öa wegen seiner ihn offenbar auszeichnenden Irreligiosität den Beinamen des aus Virgil bekannten „Verächters der Götter" Mezentius erhalten. Niemals hatte er zu einem Gotte gebetet, nie einen Tempel besucht; ging er an einem Heiligtume vorüber, so dachte er nicht daran, durch eine Kußhand seine Verehrung zu bezeigen. Selbst den Göttern des Lands, die ihn kleiden und nähren, sagt Apulejus, gibt er keinen Teil der Ernte oder die Erstlinge der Herde ab; auf seinem Gut ist kein Heiligtum, kein geweihter Ort oder Hain. Ja die, welche dort gewesen sind, sagen, daß auf seinem Gebiet nicht einmal ein Stein mit Wohlgerüchen beträufelt oder ein Baumast bekränzt ist[2]). Bei seiner Übersiedelung nach Spanien empfahl Martial einem Marius, dem er sein Gütchen bei Nomentum überließ, die auf demselben befindlichen Heiligtümer: die den Faunen geweihten Pinien und Steineichen, die von der wenig geübten Hand des Verwalters errichteten Altäre des Jupiter und Silvanus, („die oft das Blut eines Lamms oder Bocks färbte"); ferner Kapellen oder Tempel der Diana und des Mars und einen Lorbeerhain der Flora. Marius möge bei seinen Opfern stets auch Martial der Gunst der Götter empfehlen, und sie bitten beiden zu gewähren, was der eine wünschen werde[3]). Bei der ungeheuren Mehrzahl übte die Gewöhnung an die gottesdienstlichen Gebräuche ihren unwiderstehlichen Einfluß von Jugend auf. Schon im zartesten Alter, sagt Prudentius (zu Ende des 4. Jahrhunderts), kosteten die Kinder vom Opfermahl, sahen die schwarzgeräucherten Bilder der Laren mit

---

sens Ansicht RG. V 257, daß diese Zeit sich von der alten Landesreligion längst gelöst hatte, und daß dieselbe „immer mehr ein Sonderbesitz der Studierten wurde", teile ich keineswegs und finde in der angeführten Stelle Plutarch. praec. ger. reip. 30 keinen Anhalt dafür. 1) Lucian. Demonax 11. 2) Apulei. Apol. ed. Oudend. II p. 518 sq. 3) Martial. X 92.

Wohlgerüchen beträufeln, die Mutter angstvoll vor der Statue der Schicksalsgöttin mit dem Füllhorn beten, küßten, noch auf dem Arm der Amme, die Götterbilder und richteten kindische Gebete an sie[1]).

Opfer. Namentlich die Allgemeinheit der Opfer bei allen freudigen Ereignissen ist durch zahlreiche Angaben und Äußerungen bezeugt, und zwar für alle Stände. Persius spottet über Gutsbesitzer, die zu Merkur um Vermehrung ihres Viehstands beten, und denselben gleichzeitig durch zahlreiche Opfer junger Kühe vermindern. Bei jeder Beförderung eines Senators zum konsularischen Range „rauchte der Vorplatz des Palastes vom Blut junger Stiere"[2]). Einem Senator Rufus entschlüpfte im Rausch während einer Abwesenheit Augusts von Rom der Scherz, sämtliche Stiere und Kälber wünschten, daß der Kaiser nicht glücklich zurückkehren möchte[3]). Ein ähnlicher Scherz über die Wünsche der weißen Rinder während der Feldzüge Marc Aurels ist bereits erwähnt worden[4]). Juvenal opferte für die glückliche Errettung seines Freundes Catullus aus Seegefahr den drei kapitolinischen Gottheiten zwei Lämmer und ein junges Rind; wäre er reich, sagte er, so würde er statt des letzteren einen gemästeten Stier von edler Rasse darbringen[5]). Die für den Eintritt in die Tempel, das Darbringen des Opfers, das Einwerfen der Gabe[6]) von den Gläubigen gezahlten Gebühren machten die Priestertümer oft sehr gewinnreich, daher sie von Staats und Gemeinde wegen verpachtet, sogar (in einigen Städten Kleinasiens) versteigert wurden[7]) (in Ägypten geschah es für Rechnung der Kaiser als Nachfolger der Ptolemäer)[8]); wir besitzen noch einen Tarif von Opfersporteln[9]). Das Umsichgreifen des Christentums in der Provinz Pontus machte sich, wie Plinius in seinem bekannten Schreiben an Trajan im Jahre 112 berichtet, dadurch bemerk-

---

1) Prudent. c. Symmach. I 188 sqq. 2) T. I 276 f. Pers. 2, 44 ff. 3) Seneca Beneff. III 27. 4) Oben S. 135, 7. 5) Juvenal 12, 1 ff. 6) Über die stipes vgl. Marquardt StV. III² 143, 3. 369, 5. 385, 3. 456, 2. CIL IV 7. Allmer et Terrebasse Inscr. de Vienne III 533 = CIL XII 2388: Matris Aug. ex stipe annua ✳ XXXV et. d. 7) Mommsen StR. II³ 66 f. Dionys. Halic. Ant. Rom. II 24. Tertullian. ad nat. I 10. Apol. 13. 42. Lebas-Waddington II p. 124 ad 243 (Gythion). Lehmann Quaestiones sacerdotales. P. I. De titulis ad sacerdotiorum apud Graecos venditionem pertinentibus (Regimonti 1888). Kauf des Priestertums *μυστῶν θεῶν τῶν ἐν Σαμοθράκῃ — χρυσῶν ἑπτὰ χαλκῶν ἑξήκοντα.* Tocilescu Inschriften aus d. Dobrudscha, Österreich. Mitteilungen VI 1882 S. 8. Nach Bischof Kauf und Verkauf von Priestertümern Rh.M. 54 (1894), verbreitete sich der (erst nach Alexander d. Gr.) in Kleinasien aufgekommene Gebrauch von dort nach Griechenland. Über die Vorteile der Priesterämter das. S. 16 f. 8) Wilcken Kaiserl. Tempelverwaltung in Ägypten. Hermes XXIII S. 592 ff. 9) Henzen 6113 = CIL VI 820.

bar, daß (zunächst wohl in der Stadt Amisus und den benachbarten Orten) die Tempel fast leer standen, die Feier der heiligen Feste unterblieb und die Nachfrage nach Opfertieren fast ganz aufhörte: doch besserte sich dieser für Plinius ebenso auffallende als Besorgnis erregende Zustand infolge seines Einschreitens gegen die Christen[1]). Wie ungeheuer der Verbrauch von Opfertieren im römischen Reiche war, mag man versuchen sich nach der Angabe Suetons vorzustellen, daß infolge der allgemeinen Freude über Caligulas Regierungsantritt in nicht vollen drei Monaten (selbstverständlich in Rom allein) deren über 160 000 geschlachtet wurden[2]). Noch in der Zeit des Prudentius erscholl an Festtagen die heilige Straße vom Gebrüll der (zum Opfer auf das Kapitol geführten) Stiere[3]).

Betätigung der Frömmigkeit durch Tempelbauten —

Daß aber die Frömmigkeit der Gläubigen sich auch fort und fort durch Erbauung und Instandhaltung von Tempeln und deren Ausschmückung mit Götterbildern, Gaben, Widmungen und Stiftungen aller Art aufs eifrigste betätigte, ergibt sich namentlich aus den bezüglichen, so äußerst zahlreich erhaltenen Inschriftsteinen. Selbst in der Zeit, die man als die Periode des tiefsten Verfalls der Religion zu betrachten pflegt, schrieb Lucrez: noch immer sei den Gemütern der Menschen jene Furcht eingepflanzt, die den Glauben und die Verehrung der Götter ins Leben gerufen habe; sie lasse auf dem ganzen Erdkreise neue Göttertempel entstehen und fülle sie an Feiertagen mit zahlreichen Besuchern[4]). Daß in einer Zeit unausgesetzter furchtbarster Erschütterungen der Staatsordnung von einer Menge von Tempeln und Heiligtümern in Rom ein Teil verfiel und ihr Areal selbst von Privatpersonen widerrechtlich in Besitz genommen wurde[5]), kann gewiß kein Beweis für eine allgemeine Abnahme des Glaubens sein; und wenn die Zahl sämtlicher der Herstellung bedürftigen und von August im Jahre 726 = 28 v. Chr. wirklich hergestellten sich auf 82 belief[6]), so ist wohl sehr fraglich, ob diese Zahl im Verhältnis zur Gesamtzahl für klein oder für groß zu halten ist.

Auch von der ungeheueren Menge der Bauten, Schenkungen und Stiftungen aus Privatmitteln zu Kultuszwecken, die wir aus den

---

1) Plin. ad Tr. 96, 10. Mommsen, Hermes III 50, 3. 2) Sueton. Calig. c. 14. 3) Prudent. c. Symmach. I 215 sqq. Verzeichnis der von zwei Priestern des Saturn acht Göttern geopferten acht Tiere CIL VIII 8246 sq. 4) Lucret. V 1161—1168. 5) Marquardt StV. III² 67. 6) RGDA² p. 86 (nullo praetermisso quod eo tempore refici debebat). Unter Tiber war abermals eine Restauration erforderlich. Tac. A. II 49.

und andere Stiftungen zu Kultuszwecken —

Inschriften Italiens sowie aller Provinzen kennen lernen, wird ohne Zweifel ein Teil aus anderen als religiösen Beweggründen herzuleiten sein; aber ebensowenig ist ein Grund zu bezweifeln, daß bei weitem die meisten dieser frommen Gaben und Opfer gebracht sind, um die Gnade der Götter zu verdienen oder zu erhalten oder geängstete Gewissen zu beruhigen: gar manche sind laut den Inschriften „nach einem Gesicht" oder „auf Geheiß" oder „Mahnung" der Gottheit im Traum erfolgt[1]). Man darf nach diesen Zeugnissen annehmen, daß ein sehr großer Teil der Tempel im ganzen römischen Reiche von Privatpersonen auf eigene Kosten erbaut worden ist, die zuweilen überdies ein Kapital zur Instandhaltung des Gebäudes auswarfen[2]). Namentlich in Italien (wo in Appians Zeit d. h. unter Antoninus Pius nächst dem Kapitolinischen Jupitertempel die zu Antium, Lanuvium, des Herkules zu Tibur und der Diana zu Aricia die reichsten waren)[3]) wetteiferten die wohlhabenden Munizipalen mit ihren zu hohem Range aufgestiegenen Landsleuten in Rom, den Patronen und sonstigen Gönnern ihrer Städte[4]), ihre Munifizenz und Anhänglichkeit an die Heimat vor allem auch durch deren würdige Ausstattung mit Gotteshäusern zu beweisen. Ein P. Lucilius Gamala z. B., dessen Lebenszeit vom Ende der Regierung Trajans bis zum Ende der Regierung Marc Aurels reicht, ließ in Ostia sieben Tempel teils neu erbauen, teils herstellen: des Vulkan, der Dioskuren, der Venus, Spes, Fortuna, Ceres und des Vater Tiberinus[5]). Martials Freund Cäsius Sabinus in Sassina erbaute einen Tempel für die Nymphe eines dortigen Sees[6]). Ein Ehepaar zu Assisi baute einen Tempel, wie es scheint des Castor und Pollux, und fügte auch die Bildsäulen derselben hinzu. Auf der Insel Malta verwandte ein Privatmann auf den Bau eines marmornen Apollotempels die Summe von 110 792½ S. usw.[7]). Aber auch für

1) Z. B. Orelli 1344. 1790. 2) Z. B. 100 000 HS. für einen Tempel der Dea Calva (Gerolstein im Regierungsbezirk Trier) 124 p. C. Henzen 5681 = Brambach CIRh. 853. Für einen Tempel zu Gabii im Jahre 140 in tutela et ornationibus (sic) 5000 S. CIL XIV 2795. 3) Appian. B. C. V. 24: ἐν αἷς μάλιστα πόλεσι καὶ νῦν εἰσι θησαυροὶ χρημάτων ἱερῶν δαψιλεῖς. CIL XIV 3679. 3679 a = Dessau Due Iscr. Tiburtine Ad I 1882 p. 116 sqq. (sub thens[auro] Herculis et Augus[torum]). 4) Orelli 781 (Ummidia Quadratilla). T. I 253 ff. (Plinius). T. I 99, 4—5 (Cleander usw.). Vgl. Teil III S. 206 f. 5) Mommsen Tituli Ostienses P. Lucilii Gamalae, Eph. ep. III 319 ss. CIL XIV 375. 376. 6) Martial. IX 58. 7) Henzen-Or. 6124. 6126. Andere Beispiele CIL XIV 2795 (oben Z. 1 u. 2 der Anm.: — et exornaverunt statuis et reliquis rebus). Ib. VIII 1574 (Mustis, prov. proc. 164 p. C. Tempel für 70 000 S.). Ib. 993 (col. Julia Karpis): ein von einer flaminica divae Plotinae gelobter Tempel; maritus et filius (aedem) suo sumptu a solo aedificatam d. d. marmoribus et museis

die ländlichen Tempel wurde von den großen Besitzern, auf deren Grundstücken sie standen, gesorgt: so ließ Plinius einen verfallenen Tempel der Ceres auf einem seiner Güter größer und schöner erneuern[1]). Außer vollständigen Neubauten, außer Herstellungen und Ergänzungen verfallener Heiligtümer[2]) sind in Inschriftsteinen Darbringungen und Herstellungen einzelner Teile und Baulichkeiten jeder Art, wie Altäre, Opferküchen[3]), Säulen und Kapitäler[4]), Giebel, Fußböden, Ornamente usw., sowie Schenkungen und Stiftungen zu solchen Zwecken äußerst zahlreich verzeichnet.

besonders von Götterbildern —

Besonders häufig wurden Götterbilder in die Tempel gestiftet, zum Teil sehr kostbare. So schenkte z. B. eine Priesterin zu Äclanum eine silberne Statue der Felicitas[5]); und wenn ein ritterlicher Offizier zu Formiä 100 000 S. (21 750 Mark) vermachte, um für diese Summe Prozessionswagen der Minerva nebst allem Zubehör aus 100 Pfund (etwa 33 Kilogramm) Silber anfertigen zu lassen[6]), so wird auch die Tempelstatue der Göttin aus Edelmetall gewesen sein. Bei der testamentarischen Bestimmung einer Frau, daß das Bild eines Gottes in einem bestimmten Tempel ihrer Vaterstadt mit ihrer Namensunterschrift aus 100 Pfund errichtet werden sollte, entstand die Frage, ob die Erben eine Bronzefigur liefern dürften, oder angehalten werden könnten, eine silberne oder goldene machen zu lassen. Der berühmte Jurist Cervidius Scävola (Lehrer des Septimius Severus) entschied mit Rücksicht darauf, daß sich in dem Tempel nur silberne und bronzene Weihgeschenke befanden, daß eine silberne Statue zu liefern sei[7]). Eine kleine silberne Figur des Merkur in Lambäsis hatte 14 000, eine silberne Statue zu Hippo regius über 51 000, eine ebensolche zu Vienna 100 000 S. gekostet[8]). Fromme, deren Vermögen zu solchen Gaben nicht ausreichte, ließen die Bilder der verehrten Gottheiten wenigstens vergolden, ganz oder teilweise, z. B. die Füße, besonders aber das Gesicht oder den Bart[9]); zu Corfinium ließ z. B. einmal eine „Dienerin der großen Mutter die große Mutter ausbessern und vergolden, dem Attis die Haare vergolden und die Bellona ausbessern", während zu-

(vgl. ib. 2657 209/211 p. C. marmoribus et musaeo) et statua Pudicitiae et thorace Caelestis Augustae ornaverunt. 1) T. I 253 ff. 2) Z. B. Orelli 1515. Henzen 5669 usw. 3) IRN 5435 = CIL IX 3075 (Sulmo). Ib. XIV 3543 = Or. 2006 (Tibur) Herculi Saxano sacr. — aedem zothecam culinam. Ib. VIII 1267 (Chisiduo): — aram et ollam aer. caldar. et urceum et lucernam. 4) Lebas-Waddington 1881 = Orelli 1951 (Heliopolis): capita columnarum duo aerea auro inluminata. 5) IRN 1092 = CIL IX 1154. 6) IRN 4093 = CIL X 6102. 7) D. XXXIV 3, 38 § 2. 8) Vgl. Teil III S. 335. 9) Pers. 2, 55 ed. Jahn p. 134.

gleich der Priester des Attis für diesen einen Altar und silbernen Mond machen ließ[1]).

— und deren Ausstattung mit Kleidern und Schmucksachen.

Ferner stattete man die Götterbilder nach Vermögen mit Kleidungsstücken[2]), Attributen oder Schmucksachen und Kostbarkeiten aus. Der Kaiser Galba träumte als Jüngling, Fortuna stehe Einlaß begehrend vor seiner Tür; beim Erwachen fand er eine Bronzestatue der Göttin an der Schwelle, die er persönlich auf sein Gut bei Tusculum brachte und lebenslänglich mit monatlichen Bettagen und einer jährlichen Nachtfeier verehrte. Als Kaiser hielt er kurz vor seinem Ende ein sorgfältig ausgewähltes Halsband aus Perlen und Edelsteinen zum Schmuck der Statuette bereit, beschloß dann aber, es der Venus auf dem Kapitol darzubringen; worauf Fortuna ihm im Traum erschien und drohte, ihm nun auch ihrerseits ihre Geschenke zu entreißen[3]). In der Regel waren dergleichen fromme Gaben natürlich für Tempelstatuen bestimmt. In einem Tempel zu Puteoli ließ z. B. jemand nach Eingebung eines Traumes die Schlange (etwa des Äskulap) aus eigenem Gelde machen[4]). Ein Augustale zu Ariminum bestimmte im Testament die Errichtung einer Statue, wie es scheint einer Bacchantin, (in einem Bacchustempel) mit einem goldenen Halsbande, einem Thyrsus und einem silbernen Becher von $2^1/_2$ Pfund[5]). Zu Reii (Riez im südlichen Frankreich) brachte ein Ehepaar dem Äskulap „wegen der ungemeinen Wirkung der Kraft des Gottes, die sie an sich erfahren hatten", gemäß ihrem Gelübde eine Bronzestatue des Schlafgottes (vermutlich waren sie von dem Leiden der Schlaflosigkeit befreit worden) und einige Pretiosen dar, wie eine goldene Kette aus Schlänglein und eine silberne Schreibtafel[6]). Zu Acci im Tarraconensischen Spanien brachte eine Großmutter zu Ehren ihrer Enkelin der Isis eine Statue oder ein anderes Weihgeschenk von $112^2/_3$ Pfund Silber dar, und außerdem einen Schmuck von Perlen, Smaragden und anderen Edelsteinen für Kopf, Hals und andere Körperteile, unter anderem laut dem Verzeichnis: in den Ohren 2 Smaragden und 2 Perlen, am kleinen Finger 2 Diamantringe, am folgenden einen mit verschiedenen Steinen, Smaragden und einer Perle, am Mittel-

1) IRN 534 = CIL IX 3146. Vgl. Lucian. Philops. 19. Teilweises Vergolden und Versilbern eines heiligen Bilds im heutigen Griechenland: B. Schmidt Volksleben der Neugriechen S. 72 f. 2) Gatti Iscr. di Segni, BdI 1883 p. 190—192: (A)urunceia Sp. Acte f. mag(istra sc. collegii Bonae deae) Bone (sic) deae tunicas duas et palliolum rasas Calleinas (Calenas?) et lucerna aeria (sic) d. d. 3) Sueton. Galba c. 4 u. 18. 4) IRN 6314 = CIL X 1599. 5) Orelli 1484 = CIL XI 1, 358. Vgl. die Anm. 6) Orelli 1572 = CIL XII 354.

finger einen mit einem Smaragd, an den Schuhen 8 walzenförmig geschliffene Edelsteine[1]). Häufig wurden (wie in dem angeführten Falle in Reii) in die Tempel andere Statuen als die der dort verehrten Götter gestiftet[2]), und überhaupt Schenkungen gemacht, die nicht auf den Kultus Bezug hatten, sondern zur Erhöhung der Pracht und Schönheit der Tempel, zur Vermehrung ihrer Schätze dienen sollten: so vermachte ein Bürger von Rhegium dem Apollotempel seiner Vaterstadt ein kleines Pergamentbuch mit Elfenbeindeckeln, eine elfenbeinerne Büchse und 19 Gemälde[3]).

Kostbarkeit der Tempelgeschenke.

Erwägt man, wie zahlreiche Angaben über silberne, auch goldene, zum Teil sehr kostbare Weihgeschenke wir selbst aus Mittelstädten des Orients wie des Okzidents (z. B. Ostia) besitzen, deren Erhaltung doch nur dem Zufall verdankt wird[4]); ferner daß Augusts Gaben an fünf Tempel Roms (des Kapitolinischen Jupiter, des Divus Julius, des Apollo, der Vesta, des rächenden Mars) aus der Kriegsbeute einen Gesamtwert von etwa 100 Millionen S. ($21^3/_4$ Mill. Mark) hatten[5]); daß alte und schadhaft gewordene Tempelgeschenke, aus denen Hadrian (136) in Lanuvium eine Statue herstellen ließ, 3 Pfund Gold und 206 Pfund Silber ergaben[6]) u. a. dgl.[7]): so möchte man glauben, daß es im römischen Reiche Tempel gab (und vielleicht nicht wenige), deren Reichtum an kostbaren Weihgaben hinter dem der ehemaligen Schatzkapelle der Casa Santa zu Loreto nicht zurückstand. Solche Schätze bedurften eines Schutzes, und zu ihrer Bewachung werden die einige Male erwähnten Militärposten bei Tempeln[8]) bestimmt ge-

Militärposten bei Tempeln.

1) Orelli 2510 = CIL II 3386. 2) Z. B. Plin. Ep. III 6. Letronne Sur l'usage des anciens de consacrer la statue d'un dieu à un autre dieu, Rev. archéol. I 439 ss. Allmer et Terrebasse Inscr. ant. de Vienne III 355: Castori et Polluci — Apollin(em) ex stipe dupla. 3) IRN 5 = CIL X 6. Vgl. das interessante Verzeichnis der in zwei Tempeln der Isis und Bubastis (im Bezirk des Tempels der Diana von Nemi) dargebrachten Gaben: Henzen Scavi di Nemi, BdI. 1871 p. 53 ss. = CIL XIV 2215. 4) CIL XIV 3. 8. 21. 34. 35. 36. 69. 71. 72 (clupeum argent. cum imagine aurea) 119 (Gaben von 1 bis 15 Pfund Silber, sämtlich in Ostia). Ib. 2861 ($11^3/_4$ Pfund, Exvoto für die Fortuna in Präneste). 5) RGDA.$^2$ p. 88. 6) CIL XIV 2088 = Orelli 2503. 7) Goldene und silberne Figuren der Artemis und ihrer Hirsche von 3 bis 7 Pfund, 104 n. Chr. v. Salutaris gestiftet: Wood Ephesus bei Newton-Imelmann Die griech. Inschriften S. 41, 50. Silberne Niken in Olbia; vgl. Teil III S. 227, 10. Synopsis (Inventar) der res sacrae Cirtensium CIL VIII 6981—6984 (darunter — argenteum in kapitolio ex HS CCCXII). CIL IX 4512 = IRN 5751 (ager Amiterninus: Testamentarisch bestimmtes Geschenk aus 100 Pfund Silber von der Mutter des C. Bruttius Präsens, Konsul 180). 8) Tertullian. Apol. adv. gentes c. 29. De corona c. 11. Arnob. VI 20. Bei Clemens Rom. Homil. X 8: *θεοὺς — ὑπὸ κυνῶν φρουρουμένους, ὑπ' ὄχλων φυλασσομένους* emendiert P. de

wesen sein. Zu den reichsten werden übrigens auch die gehört haben, deren Gottheiten nach Senatsbeschlüssen oder kaiserlichen Erlassen zu Erben eingesetzt werden konnten: wie der kapitolinische Jupiter, der Apollo zu Milet, Mars in Gallien(?), die Minerva in Ilium, der Herkules in Gades, die Diana zu Ephesus, die Göttermutter vom Sipylus, die Nemesis in Smyrna und die „Himmlische (Mond)-Göttin" in Carthago[1]).

Zuwendungen für Priester- und Tempeldiener.

Aber auch an Zuwendungen für Priester und Tempeldiener fehlte es nicht. Scävola erörterte die testamentarische Bestimmung einer Frau, daß ihre Erben dem „Priester, dem Tempelwächter und den übrigen Freigelassenen" in einem bestimmten Tempel am Tage eines von ihr bei demselben gestifteten Jahrmarktes 10 Denare geben sollten: dies sei als eine jährlich zu leistende Zahlung zu verstehen[2]).

Die Bilderverehrung.

Im ganzen Kultus wirkt ohne Zweifel nichts so mächtig und zugleich so stetig zur Erhaltung und Kräftigung des Glaubens als der Bilderdienst, das Anschauen der im Bilde gegenwärtigen Gottheit, das selbst widerstrebende oder wankende Gemüter überwältigend ergreifen konnte; die Möglichkeit sie persönlich zu verehren, mit ihr gewissermaßen von Angesicht zu Angesicht zu verkehren[3]). Wenn auch ein Teil der Philosophen, wie Seneca, den Bilderdienst verwarf, so machten andere, wie Maximus von Tyrus, mit vollem Rechte geltend, die Schwäche der menschlichen Natur, deren Abstand von der Gottheit so groß sei wie der der Erde vom Himmel, bedürfe der sinnlichen Zeichen, um die Gottheit zu erfassen, und die wenigsten könnten ihrer entbehren; und von den bei den verschiedenen Völkern so verschiedenen Symbolen der göttlichen Wesen sei das würdigste, weil das gottähnlichste, die Menschengestalt[4]).

Identifikation des Bilds mit der Gottheit.

Es bedarf nicht erst der Zeugnisse, daß der naive Glaube der Massen das Bild unwillkürlich und unbewußt in den Gott selbst verwandelte, und daß jeder Gott sich für sie in ebensoviel Personen spaltete, als es berühmte und weit und breit verehrte Bilder von ihm gab; wie ja auch jetzt das Volk in Italien an verschiedene Madonnen, in Griechenland an verschiedene Panagias glaubt[5]). Werden doch sogar in Griechen-

---

Lagarde (Clementina p. 102, 27) *ὑπὸ μόχλων* richtig (V 15: sicque et a furibus canum vigiliis et claustrorum munitionibus conservantur). 6) Ulpian. Fragm. XXII 6. (Huschke Iurisprud. Anteiustin.[5] p. 597.) Die Herstellung Jahns: Matrem Deorum Sipylenen, Nemesim, quae Smyrnae colitur, hat P. Krüger (Coll. libr. iur. Anteiustinianei ed. Krüger Mommsen Studemund II p. 24, 26) mit Recht in den Text aufgenommen. 2) D. XXXIII 1, 20 § 1. 3) Zeller III[2] 1, 292. 4) Max. Tyr. Diss. VIII. 5) B. Schmidt Volksl. d. Neugriechen S. 49. Welcker Gr. Götter-

land und Süditalien noch gegenwärtig antike Götterbilder als örtliche Schutzheilige verehrt, so eine verstümmelte Ariadne bei Mateleone als Santa Venare, die besonders bei Frauenkrankheiten angerufen wird[1]). Die Wegführung einer kolossalen Statue der Demeter aus Eleusis (1801, jetzt in Cambridge), deren Wohlwollen man den Erntesegen zuschrieb, rief dort ein ebenso allgemeines Jammern und Klagen hervor, wie die Wegführung der Ceres aus Enna durch Verres, welche Freveltat man in ganz Sicilien als den Grund des Darniederliegens des Ackerbaues ansah[2]). Auch im Altertume wurden Lippen, Hände und Füße der Götterbilder von Andächtigen so viel geküßt, daß ihr Umfang merklich abnahm[3]). Die Betenden ließen sich von dem Tempeldiener möglichst nah ans Ohr des Götterbilds bringen, um besser gehört zu werden[4]), und flüsterten ihm Gebete und Gelübde, die geheim bleiben sollten, zu[5]); sie hefteten die Wachstafeln, auf denen ihre Gelübde verzeichnet waren, an die Knie des Bilds, damit der Gott ihr Anliegen nicht vergessen möchte[6]). Aber sie stießen auch, wenn ihre Gebete unerhört blieben, Verwünschungen und Drohungen gegen die Götter aus, wie später die Christen gegen die Heiligen[7]). Paulinus von Nola berichtet, gewiß ganz der Wirklichkeit gemäß, wie ein Bauer dem heiligen Felix in ziemlich grober Weise die bestimmte Erwartung ausspricht, daß er ihm seine zwei entwendeten Ochsen wiederschaffen werde: „der Märtyrer ergötzte sich an dem unhöflichen Beter und belachte mit dem Herrn die an ihn gerichteten Schmähungen“[8]). In ähnlicher Weise fluchten (nach Epictet) die Landleute bei schlechtem Wetter und die Schiffer im Sturme dem Jupiter[9]).

Mißhandlungen von Götterbildern ein Beweis der Stärke des Glaubens an die Macht der Götter.

Doch damit begnügte man sich im Altertum ebensowenig als in späteren Zeiten. Wo Bilderdienst in welcher Form auch immer bestanden hat oder noch besteht, haben die Gläubigen zu allen Zeiten ihren Zorn über die Nichterhörung ihrer Gebete und das Ausbleiben

lehre II 121. Grimm D. Mythol. Vorr. XXXIII. 1) Lenormant La grande Grèce II 218 f. bei Trede Heidentum in der röm. Kirche I 9. 2) B. Schmidt Demeter in Eleusis und Fr. Lenormant, Rh. M. 1876 S. 278 f. Cic. Verr. IV 51, 114. Vgl. über Anbetung von griechischen Götterbildern im Mittelalter Sathas docum. inéd. relat. à l'hist. d. l. Grèce au moyen âge. I Série. T. I (1880) p. XIV. 3) Lucret. I 316 mit Munros Anm. (wo Cic. Verr. IV 43, 94 angeführt ist). Eunap. Vitt. sophist. 148: *καὶ τὰ στέρνα τοῦ σοφιστοῦ περιλιχμησάμενοι καθάπερ ἀγάλματος ἐνθέου πάντες οἱ παρόντες, οἱ μὲν πόδας οἱ δὲ χεῖρας προσεκύνουν, οἱ δὲ θεὸν ἔφασαν, οἱ δὲ Ἑρμοῦ λογίου τύπον.* 4) Seneca Epp. 41, 1. 5) Jahn ad Pers. 2, 4 sqq. 6) Intpp. ad. Juv. 10, 55 und ad Apulei. Apol. p. 515 Oudend. 7) Rückert Kulturgesch. des deutschen Volks III 196 f. 8) Paul. Nolan. Carm. 18, 220—465. 9) Epictet. D. III 4, 7.

des erwarteten Beistands auch an den Bildern ihrer Götter oder Heiligen ausgelassen. Die alten Arkadier prügelten ihren Pan, wenn sie mit leeren Händen von der Jagd heimkehrten[1]); der Ostjake und Lappe mißhandelt seinen Götzen und zerbricht ihn, wenn ihm ein Unglück widerfährt[2]); der Lazzarone in Neapel tritt die Heiligen, mit denen er unzufrieden ist, mit Füßen, der Spanier wirft die Virgen ins Wasser[3]), der bayrische Bauer den hölzernen Herrgott, wenn das Hagelwetter nicht nachläßt, auf den Mist[4]). Die französischen Soldaten verbrannten 1692 bei der Belagerung von Namur die Bilder des h. Medardus, weil nach dem Volksglauben der Regen am Medardustage ihnen eine Regenzeit von 40 Tagen gebracht hatte[5]). Daß Heilige, die bei großer Dürre den erbetenen Regen nicht senden, mit Stricken gebunden, auch ins Wasser geworfen werden, ist in Süditalien und Sizilien gewöhnlich[6]). Während der Napoleonischen Feldzüge ließ ein altbayrisches Bataillon den h. Petrus Spießruten laufen, weil er ihm die erbetene gute Marschroute versagt hatte[7]). Eine alte hochadlige Spanierin züchtigte (1871) den sonst von ihr hochverehrten heiligen Martial (Feldmarschall der spanischen Armee) an dem Tage, wo die Karlisten die Waffen strecken mußten, mit der Reitpeitsche[8]) usw. Wenn, wie diese Beispiele zeigen, dergleichen Ausschreitungen zu den notwendigen Begleiterscheinungen des Bilderdienstes gehören, kann es nur Zufall sein, daß wir nicht mehr als einen derartigen gegen Heiligtümer und Götterbilder gerichteten Ausbruch der Wut schmerzlicher Enttäuschung aus dem späteren Altertume kennen, und aus der Art, wie Sueton denselben erzählt, geht hervor, daß er keineswegs etwas Auffallendes zu erzählen glaubte. Als nach den ersten beunruhigenden Nachrichten von der Krankheit des Germanicus sich in Rom das Gerücht von seiner Genesung verbreitete, strömte noch am späten Abend alles mit Lichtern und Opfertieren auf das Kapitol, und die Pforten des Tempels wurden beinahe erbrochen, weil alle meinten, ihre Gelübde nicht schnell genug lösen zu können: am Tage seines Tods

1) Theocrit. 7, 107. Vgl. auch die Fabel bei Babrius 119, wo jemand seinen hölzernen Hermes aus Zorn zerschlägt und innen einen Schatz findet. 2) Peschel Völkerkunde S. 528 f. 3) Mayer Neapel u. d. Neapolitaner. Meiners Gesch. aller Religionen I 128. Schömann Gr. Alt. II 167. 4) Schlicht Bayrisch Land u. bayrisch Volk 1875. 5) Memoiren d. Herzogs von St. Simon Koll. Spemann I 21. 6) Die Novelle von Schneegans „Die Schicksale des h. Pancrazius von Evolo" (D. Rundschau 1883 März) beruht nach einer brieflichen Mitteilung des Verfassers auf einer wahren Begebenheit. Trede a. a. O. IV 223—226. 7) Treitschke Deutsche Geschichte I 357. 8) Bernhardi Reiseerinnerungen aus Spanien S. 476.

wurden Steine gegen die Tempel geschleudert, Altäre der Götter umgestürzt, von manchen die Hauslaren auf die Straße geworfen[1]). Auch hier war der Glaube an die Existenz sowie an die Macht der Götter ein durch nichts zu erschütternder.

Identifikation der Bilder mit den Göttern.

Kaum wäre zu ermessen, wie weit der von keiner Reflexion, geschweige denn einem Zweifel, angekränkelte Volksglaube die Identifikation des Bildes mit der Gottheit durchzuführen und festzuhalten vermochte. Was Senecas Unwillen bei einem gelegentlichen Besuch auf dem Kapitol so sehr erregte[2]), war zum Teil altes Ritual, zum Teil aber erschien ihm eben der Glaube, der in dem Bilde die Gottheit selbst sah, unbegreiflich kindisch, und doch waren die Äußerungen dieses Glaubens kaum seltsamer und lächerlicher als die bisher erwähnten. Nach uraltem gottesdienstlichem Brauche wurde den kapitolinischen Göttern von verschiedenen dienenden Personen aufgewartet, Jupiter hatte seinen eigenen Liktor, einen Diener zum Ansagen der Tagesstunden[3]), einen anderen zum Salben. Wie dieser mit Bewegungen der Arme in der Luft seine Verrichtung nur pantomimisch ausführte, ebenso bewegten Tempeldienerinnen der Juno und Minerva die Hände, als ob sie den Göttinnen die Haare ordneten, andere hielten ihnen den Spiegel vor. Dagegen diejenigen, welche „die Götter zu ihren Terminen vor Gericht einluden, ihnen ihre Klagschriften vorwiesen und ihre Sachen vortrugen", waren offenbar Betende, die den Beistand der Gottheit erflehten. Seneca sah auch Frauen auf dem Kapitol sitzen, die (vermutlich nach Träumen) glaubten, von Jupiter geliebt zu werden, und dort seinen Willen erwarteten. Alles dieses und ähnliches, wie die Übertragung von Ämtern an Götter[4]), die Bekleidung ihrer Bilder mit der Tracht der Senatoren und hoher Beamten, das Vorausgehen von Liktoren mit Rutenbündeln vor denselben[5]) (bei Prozessionen), ist nicht befremdender, als z. B. Verleihungen der

1) Sueton. Calig. c. 5 sq. 2) Seneca ap. Augustin. C. D. VI 10; ed. Haase III p. 426; vgl. Preller RM. I³ 144, 1. Alius nomina (so Haase für das überlieferte numina) deo subicit bedeutet vielleicht, wie Hertz meint: meldet die Namen der Beter. 3) Vgl. Marquardt Prl. I² 256, 4. 4) Auf Münzen von Byzanz finden sich Götternamen (Demeter, Dionysos, Nike, Tyche, Diva Faustina), die durch vorgesetztes ἐπί als Beamte der Stadt bezeichnet werden und das Amt zum zweiten-, dritten-, ja siebentenmal bekleiden, was gewiß auch anderwärts vorkam. So in Samothrake: Regibus Jov(e et Augusto) | iterum M'. Acilio etc. (124 p. C.). Sallet Beitr. z. antiken Münz- u. Altertumsk. 1881 S. 10 ff. Vgl. Hirschfeld Österreich. Mitt. 1881 S. 224 f. und Dürr das. 1886 S. 119 f. 5) Tertullian. de idolol. c. 18: cum praeterea ipsis etiam idolis induantur praetextae et trabeae et lati clavi fascesque et virgae praeferantur.

höchsten Orden an Madonnen in Spanien, das Einherziehen des heiligen Georg von Kappadozien am Frohnleichnamsfeste zu Lissabon an der Spitze der portugiesischen Armee unter Begleitung von Pagen und Stallmeistern mit Handpferden[1]), oder die Ernennung der heiligen Jungfrau von Guadelupe zur Feldmarschallin des gegen die Spanier kämpfenden Insurgentenheeres in Mexiko durch dessen Führer Hidalgo, nebst der Anweisung eines Gehalts, das sie volle vierzehn Jahre (bis 1824) bezog[2]), und der h. Jungfrau dos Dolores durch Don Carlos zu der gleichen Würde (1834)[3]). Wie jede Bilderverehrung in ihrer niedrigsten Form gestaltete sich also auch die damalige zu einem rohen Götzendienst. Seltsamer übrigens als jene nur angedeuteten Toiletten der kapitolinischen Gottheiten war eine Zeremonie, die bis 1864 alljährlich in der Kirche S. Maria del Carmine auf dem Mercato in Neapel vollzogen wurde. Einer dort befindlichen Figur des Heilands wurde am zweiten Weihnachtsfeiertage unter großem Zudrange des Volks in Gegenwart obrigkeitlicher Personen feierlich Haar und Bart geschnitten, was man far la barba di Gesù nannte[4]).

So genügte also der Götterglaube noch immer dem Bedürfnisse der antiken Menschheit, indem er dessen unendlich verschiedenen Richtungen sowie den unzähligen Entwicklungsstufen des geistigen Bewußtseins entsprechend sich in ebenso unzähligen Formen gestaltete. So groß der Abstand von dem Glauben eines Plutarch und Marc Aurel zu dem jener Schiffer und Bauern war, die bei schlechtem Wetter dem Jupiter fluchten: Diese wie jene glaubten gleich fest an dieselben Götter und an deren Macht und Fürsorge für die Menschheit, und der Unterschied zwischen den voneinander am meisten abweichenden Glaubensformen war kein größerer als zwischen dem höchsten und niedrigsten Verständnis des Göttlichen innerhalb des Christentums.

---

1) Bernhardi Reiseerinnerungen aus Spanien S. 476. 2) Sealsfield Der Virey. Anm. z. 1. Teil. 3) Treitschke Deutsche Geschichte IV 505. 4) K. A. Mayer Neapel u. die Neapolitaner (1842) I 152 u. II 121 f. Gregorovius Tagebücher S. 277.

## 2. Judentum und Christentum.

Gegensatz des Monotheismus zum Polytheismus.

An der strengen und intoleranten Ausschließlichkeit der monotheistischen Religionen fand die Expansivkraft des Polytheismus ihre Schranke, mit ihnen war keine Vereinbarung möglich. Was den Bekennern des Götterglaubens als das Höchste und Heiligste galt, das verdammte das Judentum wie das Christentum als greuelvoll, fluchwürdig und seelenmörderisch. Unheilig, sagt Tacitus, ist bei den Juden alles, was bei uns heilig ist, wiederum erlaubt bei jenen, was für uns unrein[1]); er nennt sie ein dem Aberglauben ergebenes, der Religion abgeneigtes Volk[2]). Die Götter, zu denen die Heiden beteten, waren den Juden wie den Christen tote Götzen oder böse Dämonen[3]). Griechen und Römer, die die göttliche Lebensfülle als eine Göttergesamtheit, als eine Götterwelt auffaßten, verstanden den Glauben nicht, der die Gottheit zu einer einsamen, kaum zu fassenden Erhabenheit, in eine unnahbare Ferne rückt, durch einen unermeßlichen, nicht auszufüllenden Zwischenraum von der anbetenden Menschheit trennt. Der Himmel des Judentums und des Christentums mutete sie an, wie „eine erkältete Öde“[4]), der Glaube an Einen Gott war ihnen Entgötterung des Alls, Gottlosigkeit, Christen und Atheisten waren den göttergläubigen Heiden gleich verhaßte und oft nebeneinander genannte Feinde der Religion[5]), den Christen wie den Juden warfen sie den „Haß des Menschengeschlechts“[6]) vor.

Beide Religionen kommen hier nur in ihrem Gegensatze zum Heidentum, und insofern sie mit ihm in Wechselwirkung standen, in Betracht. Eine Andeutung ihrer Stellung innerhalb des römischen Weltreichs und der wesentlichen Momente, die ihre Verbreitung beförderten oder hemmten, ist für den Versuch, eine Gesamtanschauung der religiösen Zustände auch in der früheren Kaiserzeit zu gewinnen, unerläßlich, doch kann diese Betrachtung nur die Spitzen der Erscheinungen streifen.

Das Verhältnis der beiden monotheistischen Religionen zum Götterglauben war ein sehr verschiedenes. Obwohl die Verdammung des

1) Tac. H. V 4. 2) Id. ib. 13. 3) Vgl. über den jüdischen Volksglauben und Philos Verhältnis zum Heidentum: Zeller G. d. Ph. III² 2, 298. Selig Cassel, Juden (Geschichte) in Ersch u. Grubers Enzyklopädie S. 20 f. 4) Lucian. Alexand. 25 u. 37. Justin. Mart. Apol. I 6. 13. Euseb. H. e. IV 16. 5) Lehrs Populäre Aufsätze² S. 150 f. 6) Menschenhaß der Juden z. B. Diodor. XXXI 1, 2; der Christen Tac. A. XV 44.

Heidentums bei beiden eine gleich unbedingte und uneingeschränkte war, stand doch nur das Christentum dem Heidentum eigentlich feindlich gegenüber. Das Judentum, „eine Religion, wunderbar geeignet zur Abwehr, aber niemals zur Eroberung bestimmt“ (Gibbon)[1]), schloß sich vielmehr ab, als daß es suchte, sich auf Kosten des Heidentums auszubreiten. Die überall zerstreuten, innig unter sich zusammenhängenden jüdischen Gemeinden übten allerdings auf das Heidentum eine gewisse Anziehung, taten ihm aber niemals in einer Weise Abbruch, daß seine Existenz hätte gefährdet erscheinen können: und trotz gelegentlicher Reibungen und Konflikte war die Stellung des Judentums zum Heidentum im großen und ganzen eine friedliche. Das Christentum dagegen trat von Anfang an mit dem vollen Bewußtsein seiner welterobernden Mission in die Geschichte ein und kündigte dem Heidentume den Kampf auf Leben und Tod an. Schon in seinen unscheinbaren ersten Anfängen, als seine Bedeutung nur dunkel geahnt werden konnte, wurde sein Gegensatz zur Welt, der als sein eigentliches Wesen erschien, als „Haß des Menschengeschlechts“ empfunden und mit unversöhnlichem Hasse erwidert. Diese Feindseligkeit steigerte sich, je länger der Kampf dauerte, je mehr der noch im Besitz der Herrschaft und weltlichen Macht befindliche Glaube den Boden unter sich schwinden fühlte. Mindestens schon zu Anfang des 3. oder zu Ende des 2. Jahrhunderts, als das Christentum wie eine stetig wachsende Flut nach Überschwemmung der tieferen Schichten der Bevölkerungen mehr und mehr in höhere Lebenskreise eindrang, verbreitete sich unter den Anhängern des alten Glaubens die Neigung, alles öffentliche und allgemeine Unglück vom Zorne der Götter über den zunehmenden Verfall ihres Dienstes abzuleiten und das Christentum und seine Bekenner als die Verschulder dieses Zorns verantwortlich zu machen. Je länger desto mehr gewann die Ansicht Boden, daß mit dem Eintritt des Christentums in die Welt ein allgemeiner Verfall des Menschengeschlechts begonnen habe[2]). Wie bald sollte die Zeit kommen, wo als Ursache des göttlichen Zorns der Irrglaube der Juden und Heiden betrachtet und ihnen nun dieselben Übel und Unglücksfälle zur Last gelegt wurden, als deren Urheber früher die Christen gegolten hatten[3]).

Verschiedenes Verhältnis des Judentums und Christentums zum Polytheismus.

1) Gibbon Hist. vol. II ch. XV. Hillel ordnete die Vorschriften der Thora, die bisher in 248 Gebote nach der Zahl der menschlichen Glieder und in 365 Verbote nach der Zahl der Tage eingeteilt worden waren, in 18 Titel ein. Hausrath Neutest. Zeitgesch. I 417; vgl. auch Schürer Neutest. Zeitgesch. S. 483 ff. 2) Z. B. Arnob. Adv. gent. I 1. 3) Nov. Theodos. Tit. III § 8 (Dekret von 438).

Zerstreuung der Juden in der alten Welt.

Die erste Verbreitung des Christentums ist durch die Zerstreuung der Juden in der ganzen alten Welt aufs wirksamste gefördert worden. Diese Zerstreuung hatte früh begonnen und schon in der vorchristlichen Zeit einen hohen Grad erreicht. In einem gegen Ende des 2. Jahrhunderts v. Chr. verfaßten Sibyllenorakel heißt es, daß jegliches Land und jegliches Meer vom jüdischen Volke erfüllt sei[1]). Strabo sagt, daß „bereits in Sullas Zeit in jede Stadt eine Judenschaft eingedrungen war, und daß man nicht leicht einen Ort der Welt auffinden könne, der diesen Stamm nicht aufgenommen habe und von ihm behauptet werde“[2]); Josephus, daß kein Volk auf der Erde sei, unter dem nicht ein Teil von ihnen lebe[3]). Die Apostelgeschichte nennt als Juden und Judengenossen aus „allerlei Volk, das unter dem Himmel ist“, die in Jerusalem die Apostel in Zungen reden hörten: Parther, Meder, Elamiter, Bewohner von Mesopotamien, Kappadozien, Pontus, Asia, Phrygien, Pamphylien, Ägypten, Kyrene, Rom, Kreta und Arabien[4]). Der König Herodes Agrippa zählt in einem Schreiben an Caligula die Länder auf, wo sich jüdische Kolonien befanden: Ägypten, Phönizien, Syrien, Cölesyrien, Pamphylien, Cilicien, den größten Teil von Asia bis Bithynien und die Küsten der innersten Buchten des Schwarzen Meers; in Europa Thessalien, Böotien, Mazedonien, Ätolien, Attika, Argos, Korinth, die meisten und besten Landschaften des Peloponnes, von Inseln Euböa, Kypros, Kreta; endlich die Länder jenseits des Euphrat, und Libyen[5]).

Die jüdische Emigration keine vorzugsweise handeltreibende.

Dafür, daß die jüdische Emigration vorzugsweise oder auch nur zum großen Teil eine handeltreibende war, fehlen nicht bloß ausdrückliche Zeugnisse, sondern auch Anhaltspunkte irgend welcher Art[6]), und manches spricht dagegen. Daß die Städte, in denen Juden sich nachweisen lassen, großenteils Handelsplätze waren[7]), beweist es keineswegs, da diese zu jedem Erwerb, namentlich zu industriellem, die reichste und mannigfaltigste Gelegenheit boten. Auch zeigt sich eine Vorliebe für den Handel, der von dem Umsatz fremder Arbeit lebt, bei den Juden im Altertume nirgends; und in den 63 Schriften, aus

---

1) Schürer III² S. 2—188. Vgl. 1 Maccab. 15, 16—24 (139/138 v. Chr.). Oracc. Sibyll. III 271 (nach Schürer III⁴ S. 4, 1 u. 2: 140 v. Chr., nach Gutschmid 124 v. Chr. verfaßt). 2) Strabo ap. Joseph. A. J. XIV 7, 2; vgl. XV 13, 1. 3) Joseph. B. J. II 16, 4. Vgl. auch Philo De exsecrationibus § 8 u. 9 und De praemiis et poenis § 15—20 bei Schürer Neutest. Zeitgesch. S. 573 und daselbst S. 589. 4) Acta apostol. 2, 5—11. 5) Philo Leg. ad Gai. p. 587 M. 6) T. II 81, 1.
7) Herzfeld Handelsgeschichte der Juden des Altertums S. 204 f. Babylonischer Handel der Juden das. S. 218 f.

denen der Talmud besteht (der voll ehrenvoller Anerkennung der Handarbeit und des Handwerks ist), findet man kaum ein Wort zu Ehren des Handels, wohl aber manches, welches auf die Gefahren der Geldmacherei und des vagierenden Lebens hinweist[1]). „Ein arbeitsames Volk waren die Juden immer. So lange sie einen eigenen Staat bildeten, waren Feldbau, Gartenbau und Handwerk ihre vorherrschende Beschäftigung. Auch in den ersten Jahrhunderten n. Chr. und nach ihrer Zerstreuung blieben sie ihren alten Sitten getreu: Josephus rühmt noch im Anfange des 2. Jahrhunderts den Fleiß seiner Volksgenossen in Handwerk und Feldbau." „In der römischen Literatur und den Gesetzen der Kaiser findet sich keine Spur, daß die Juden sich dem Schacher und Kleinhandel ergeben hätten oder überhaupt ein Kaufmannsvolk geworden wären. Dagegen spricht auch die Armseligkeit der Juden in Rom und die großen Aufstände in Ägypten, Kyrene und auf den griechischen Inseln: eine Handel oder Trödel treibende Bevölkerung pflegt nicht zu den Waffen zu greifen"[2]). Inwiefern die von christlichen Schriftstellern des 4. und 5. Jahrhunderts den Juden im allgemeinen gemachten (gewiß mit Vorsicht aufzunehmenden) Vorwürfe der Habsucht, des Betrugs, der Bosheit und Treulosigkeit schließen lassen, daß diese damals mehr als früher Handel trieben, muß dahingestellt bleiben[3]).

Ihre Ansiedlungen in den östlichen Ländern und Afrika —

Außerhalb des römischen Reichs war es namentlich das parthische, das eine starke jüdische Bevölkerung hatte[4]). In den dortigen Griechenstädten (von denen Seleucia am Tigris, mit angeblich 500 000 Einwohnern, der größte Handelsplatz außerhalb der römischen Grenzen war) fehlte es nicht an Konflikten zwischen den drei Nationen, aus denen die Bevölkerungen bestanden (Griechen, Syrern und Juden): unter Caligula z. B. wurden unter den Augen der parthischen Regierung die Juden aus den größeren Städten ausgetrieben[5]). Sie zählten in Mesopotamien, Medien und Babylonien nach Millionen, Nisibis und Nehardea am Euphrat waren dort ihre Hauptsitze[6]), und nach Unterdrückung der letzten nationalen Bestrebungen in Palästina wurde Babylonien das Zentrum eines neuen jüdischen Lebens, das sich über alle Teile des persischen Reichs verbreitete[7]). Auch in

1) Delitzsch Handwerkerleben zur Zeit Jesu (1868) S. 25 u. 36. Sklavenhandel der Juden: Herzfeld S. 128. 2) Das Obige meist wörtlich nach Döllinger, Die Juden in Europa. Akad. Vorträge I 224 f. 3) Psychologie der Völker des Altertums. Archiv VII 139. 4) Dio LXVI 4. 5) Mommsen RG. V 346.
6) Schürer Geschichte des jüdischen Volks im Zeitalter Jesu Christi III⁴, S. 6 ff.
7) S. Cassel a. a. O. S. 175 f. Schürer a. a. O. S. 6 ff. Herzfeld S. 336 f. Ver-

Palmyra wohnten Juden, wahrscheinlich zahlreich[1]); die dortige, im 3. Jahrhundert n. Chr. nachweisbare[2]) Gemeinde scheint im Mittelalter fortbestanden zu haben, im 12. Jahrhundert bezeugt Benjamin von Tudela ihr Dasein; Pfeiler und Oberschwelle einer Synagoge mit der Inschrift des Gebets „Höre Israel" sind dort gefunden worden[3]). Zenobia und ihr Sohn Vaballath Athenodorus waren ihnen zum mindesten nicht abgeneigt, wie ihre Bestätigung des (von Ptolemäus Euergetes, wohl dem zweiten [146—117] erteilten) Asylrechts einer Synagoge in Unterägypten beweist[4]). In Arabien bieten jüdische, byzantinische und arabische Nachrichten viele Spuren eines weitverzweigten jüdischen Lebens[5]). Der letzte König der jüdischen Homeriten (Himjariten) im südwestlichen Arabien (deren Reich 465—525 n. Chr. bestand), Dimnus (Dhu Nowas), war ein eifriger Verteidiger des Glaubens. Von dort verbreitete sich das Judentum zu den Äthiopen und Axumiten[6]). Die früher unabhängigen Juden, welche die Insel Jotaba im arabischen Meerbusen bewohnten, unterwarf Justinian[7]). In Abessinien scheinen die Niederlassungen der Juden sehr alt zu sein. Als im Jahre 315 Frumentius das Christentum dorthin brachte, sollen sie die Hälfte der Bevölkerung ausgemacht haben[8]).

Innerhalb des römischen Reichs mag die jüdische Bevölkerung außer Palästina in Kleinasien, Phönizien und Syrien am dichtesten gewesen sein[9]). Namentlich in der Einwohnerschaft von Antiochia bildete die schon von Seleukus Nikator hier angesiedelte jüdische Kolonie ein sehr bedeutendes Kontingent[10]), und die dortige Hauptsynagoge beschreibt Josephus als besonders prachtvoll. Wie in Alexandria war ihnen ein gewissermaßen selbständiges Gemeinwesen und eine privilegierte Stellung eingeräumt, und daß beide Städte Zentren der jüdischen Diaspora waren, ist nicht das schwächste Element in ihrer Entwicklung gewesen[11]). Noch zu Ende des 4. Jahr-

brennung einer jüdischen Synagoge in Callinicum (Mesopotamien) durch die Christen: Ambros. Epp. 40. 1) Ein jüdischer *ἀρχέμπορος* 257 p. C. CIG 4486. Vgl. über die Juden in Palmyra Vogué Inscr. Palmyr. n. 13 u. 63. Derenbourg Essai sur l'hist. et la géogr. de Palest. I 22. 224. Lebas-W. 2619. 2) Vogué Syrie centrale p. 47. 3) Landauer Über eine von Dr. Euting in Palmyra gefundene Inschr. einer Synagoge. Ber. d. Berliner Akademie 31. Juli 1884 S. 933 f. 4) Mommsen in Sallets Zeitschr. f. Numismatik. V 229—231. (Derenbourg Journal Asiat. Mars-Avril 1869 p. 373 s. war mir nicht zugänglich.) 5) S. Cassel S. 165. 6) Gutschmid zu Sharpe Gesch. Ägyptens II 221 f. 285. 7) Procop. B. Pers. I 19 ed. D. I 99, 7. 8) M. Flad Kurze Schilderung der abessinischen Juden (Falascha) 1869. Vgl. Krapf Reisen in Ostafrika I 216. 9) Philo in Flacc. 582 M.: *καθ' ἑκάστην πόλιν παμπληθεῖς Ἰσίας καὶ Συρίας.* Schürer S. 10 f. 10) Renan Les apôtres p. 223. 11) Mommsen RG. V 465.

hunderts war, wie die Predigten des Johannes Chrysostomus wider die Juden bezeugen, ihre dortige Gemeinde durch ihre Anziehungskraft der christlichen Kirche gefährlich. Auch hier waren sie als Ärzte gesucht[1]). In Damaskus sollen im jüdischen Kriege 10 500 oder 18 000 Juden niedergemetzelt worden sein[2]).

Nach Kleinasien, das von alters her ein Hauptsitz der jüdischen Diaspora gewesen war[3]), hatte schon König Antiochus der Große aus Mesopotamien 2000 jüdische Familien verpflanzt, um in Lycien und Phrygien eine zuverlässige und tapfere Bevölkerung zu haben[4]). Eine oder zwei von den Synagogen auswärtiger Gemeinden in Jerusalem gehörten den Juden aus Asia und Cilicien[5]). In Ionien hatte Ephesus früh eine zahlreiche Judengemeinde, die schon um die Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr. mannigfache Privilegien zu erwirken vermochte[6]). In Smyrna[7]) und (wahrscheinlich) in Phokäa sind Synagogengemeinden durch Inschriften bezeugt; die letztere ehrte die Erbauerin des Betsaals und der Umfassungsmauer des Hofs der Synagoge durch einen goldenen Kranz und einen Ehrensitz[8]). In Kappadozien ist Meschag, in Cilicien Tarsus, in Groß-Phrygien Apamea (*Κιβωτός*) als Sitz jüdischer Gemeinden bekannt; den Einfluß der letzteren zeigen Münzen von Apamea aus der Zeit des Septimius Severus, Macrinus und Philipp, auf welchen Noah in der Arche nebst dem Raben und der Taube mit dem Ölzweig geprägt ist[9]). Von der aus Apamea in Bithynien nach Jerusalem zu sendenden Tempelsteuer belegte der Prätor Cn. Flaccus 62 v. Chr. gemäß seinem Verbote der Goldausfuhr fast 100 Pfund Gold öffentlich mit Beschlag, doch war dies schwerlich die ganze Summe; kleinere Summen derselben Steuer wurden in Laodicea, Adramyttium, Pergamus konfisziert[10]). Zu Antiochia in Pisidien wie zu Ikonium in Lykaonien predigte Paulus in den Schulen der Juden[11]). Auch in Armenien waren sie zahlreich[12]). Im 2. Jahrhundert n. Chr.

---

1) Usener Religionsgesch. Untersuch. I (1889) S. 227 ff. 2) Schürer S. 11, 21 (Jos. B. J. II 20, 2. VII 8, 7). 3) Ein Zeugnis aus Aristoteles' Zeit Mueller Fr. Hist. Gr. II 323. Gutschmid Neue Beitr. z. Gesch. d. alten Orients S. 77. Schürer S. 12—23. 4) Joseph. A. J. XII 3, 4. 5) Act. apost. 6, 9. 6) Bernays Die heraklitischen Briefe S. 28. Act. apost. 19, 8—20. 7) *Ῥουφεῖνα Ἰουδαία ἀρχισυνάγωγος* Mommsen a. a. O. 490, 1 nach Reinach Revue des études juives 1883 p. 161. CIG 9897. 8) Reinach Synagogue juive à Phocée. BCH. X 1886 p. 327—335. (Zu *προεδρία* vgl. Ev. Matth. 23, 6. Jacob. II 2, 3.) 9) Eckhel D. N. III 132—139. 10) Cic. pro Flacco c. 28. 11) Act. apost. 13, 14. 14, 1. 12) S. Cassel a. a. O. S. 174. Auf die Zeugnisse des Moses von Chorene 486 n. Chr. (Ritter Erdkunde II 294) ist nach Gutschmid nichts zu geben. Demselben verdanke ich die Notiz, daß ein anderer Geschichtschreiber von

sollen sie (aus Persien) in China eingewandert sein; mohammedanische Berichte erwähnen dortige Juden im 9. Jahrhundert, Marco Polo 1286[1]); die Nachkommen dieser Einwanderer lebten dort nach dem Bericht eines Jesuiten im 18. Jahrhundert „treu ihrer Religion, ihrem Charakter, ihren Gebräuchen", und sind noch heute nicht ausgestorben[2]).

Von den griechischen Inseln werden Kreta und Melos (wo Katakomben einer christlichen Gemeinde aus dem 3. Jahrhundert gefunden sind)[3]) als Wohnsitze wohlhabender jüdischer Bevölkerungen genannt, die unter August einen Prätendenten, der sich für den von Herodes ermordeten Alexander ausgab, aufs reichste unterstützten[4]); die zweite Frau des Josephus war eine Jüdin aus Kreta „von sehr edeln und im Lande sehr angesehenen Eltern"[5]). Cäsar gestattete die religiösen Vereinigungen der Juden auf Delos und anderwärts[6]); auch auf Kos und Paros lebten Juden[7]). Euböa und Cypern sind in dem Briefe des Agrippa genannt; auf der letzteren Insel (wo namentlich die Gemeinde von Salamis aus der Apostelgeschichte bekannt ist) waren die Juden zahlreich bis zum Jahre 116; seit den in dem damaligen Aufstande verübten Greueln durften sie die Insel nicht mehr betreten[8]). In Griechenland und Mazedonien sind die Gemeinden von Athen, Korinth, Thessalonich, Beröa und Philippi aus der Apostelgeschichte bekannt[9]). Zwei Erlasse von Arcadius (397) und dem jüngeren Theodosius (412) an den Präfekten von Illyricum (Mazedonien und Dazien) verbieten Beunruhigungen der dortigen Juden und ihrer Synagogen[10]). Vor Theodosius II, der sie aus Konstantinopel verbannte, hatten sie ihre Synagoge dort auf dem von ihren Offizinen benannten Platze der Chalkopratien gehabt[11]). Auch an den nördlichen Küsten des Schwarzen Meers ist ihre Verbreitung früh erfolgt. Außer einer jüdi-

---

Armenien, Faustus von Byzanz IV 55 (Langlois Collection des historiens de l'Arménie I 274) angibt, daß bei der Eroberung von Artaxata (367) und anderer armenischen Städte unglaubliche Massen von Juden von den Persern fortgeschleppt seien.

1) Marco Polo, Reisen. Deutsch von Bürck S. 263. 2) Tscheng-Ki-Tong China u. die Chinesen (deutsch) S. 290—292. Auch Richthofen China I 513, 1 hält die Einwanderung der Juden unter der Han-Dynastie aus Persien für sicher; vgl. Richthofen Tagebücher aus China I 461 (jüdische Kolonie in Kai-Föng-Fu).
3) Bursian Geogr. v. Griechenland II 3, 499. 4) Joseph. A. J. XVII 12, 1. B. J. II 7, 1. 5) Id. Vita 76. 6) Id. A. J. XIV 10, 8. 7) Ib. 7, 2; 10, 15.
8) Dio XLVIII 32. 9) Jüdische Inschriften zu Ägina CIG 9894, Paträ 9896, Athen 9900 = CIA III 2, 3547 u. das. 3545. 3546. Jüdische Proskynemata in Syra (Grammata) De Rossi, Atene, suoi monumenti cristiani e giudaichi. Bull. crist. 1876 p. 116. 10) Cod. Theodos. XVI 8, 12 u. 21. (S. Cassel a. a. O. S. 121.)
11) S. Cassel S. 53.

schen Gemeinde von Olbia[1]) sind deren zwei in der Krim durch Inschriften bezeugt: zu Panticapäum, die ums Jahr 89 n. Chr.[2]) bestand: in den dortigen (griechisch abgefaßten) Befreiungsurkunden von Sklaven wird zur Bedingung gemacht, daß die Befreiten im Judentume verharren sollen[3]).

Die jüdische Bevölkerung Ägyptens betrug im Anfange des 1. Jahrhunderts eine Million, mehr als ein Achtel der gesamten Einwohnerschaft[4]). Die Anfänge ihrer dortigen Niederlassungen reichen bis in das 6. Jahrhundert v. Chr. Aus Papyrusurkunden wissen wir jetzt, daß in Elephantine schon vor der Eroberung durch Kambyses (525 v. Chr.) eine jüdische Gemeinde bestanden hat, deren Heiligtum 410 v. Chr. auf Betrieb der ägyptischen Priester zerstört wurde, wahrscheinlich aber bald darauf wiederhergestellt worden ist. Wahrscheinlich waren die dortigen Juden, die zum Teil auch in der gegenüber am Nilufer liegenden Festung Syene in Garnison lagen, militärische Ansiedler[5]). In Alexandria hatte schon Alexander der Große Juden angesiedelt und ihnen das Bürgerrecht verliehen[6]). Nach seinem Tode wanderten sie dorthin sehr zahlreich aus. Von den meisten Ptolemäern wurden sie begünstigt[7]). In Philos Zeit bewohnten sie von den fünf Quartieren Alexandrias zwei (im Nordosten der Stadt) hauptsächlich, in der Zeit des Josephus besonders das sogenannte Delta, d. h. den vierten Stadtbezirk[8]), saßen aber auch in den übrigen zerstreut, in allen Stadtteilen sah man ihre von Bäumen umgebenen Synagogen[9]), sie hatten auch ihre eigene Synagoge zu Jerusalem. Die Hauptsynagoge in Alexandria, in Form einer Basilika mit doppeltem Peristyl, hatte einen so großen Umfang, daß ein Tempeldiener ein Banner entfalten mußte, wenn die Gläubigen zu einem Amen gelangt waren, um dies überall hin zu verkünden[10]). Die alexandrinischen Juden trieben

1) Stephani (Parerga archaeol.) Bull. de l'Ac. de St. Pétersb. 1860 I p. 246.
2) CIG II Add. p. 1005 nr. 2114[b] u. 2114[bb]. Vgl. p. 1006 (2126[b]); p. 1008 (2131[b]).
3) Schürer S. 23 f. Die von Chwolson (Hebräische Grabsteine aus der Krim, Mém. de l'Ac. des sciences de St. Pétersb. VIII. série IX [1866] Nr. 7) herausgegebenen jüdischen Grabschriften sind gefälscht. Vgl. A. Harkavy und H. L. Strack Katalog der hebräischen Bibelhandschriften der kaiserl. öffentlichen Bibliothek in St. Petersburg 1875. Schürer III[4] S. 24. 4) Philo in Flacc. p. 523 M. 5) Sachau Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine (Abhandl. der Berliner Akademie 1907), Schürer S. 24—31. 6) Schürer S. 35 f. 7) Schürer S. 40—46. Gutschmid-Sharpe I 226. 267. 269. II 3 usw. vgl. Register. *Προσευχὴ ἄσυλος* in Alexandria unter Ptolemäus Euergetes I oder II Eph. ep. IV 26. Oben S. 230, 4.
8) Schürer S. 36 f. Später nur eins? Mommsen RG. V 524, 1. 9) T. II 153, 11—13. 10) Lumbroso Recherches p. 62 (Ewald Gesch. Israels IV 274. Philo in Flaccum p. 528).

Handel und Schiffahrt[1]); aber auch Handwerke[2]). Die Verwaltung des Netzes der Nilzölle (Potamophylacia) war ihnen, wie von den Ptolemäern, so auch von den römischen Kaisern, mindestens des 1. Jahrhunderts anvertraut[3]). Unter den in der Gegend von Theben gefundenen Steuerquittungen auf Tontafeln finden sich auch Namen jüdischer Steuerpächter[4]). Um 160 v. Chr. gründete der jüdische Hohepriester Onias im Nomos von Heliopolis einen jüdischen Tempel, in welchem seitdem bis zur Zeit Vespasians geopfert wurde. Die hier wohnenden Juden müssen eine ansehnliche Macht dargestellt haben[5]).

Auch auf dem Gebiet von Kyrene, wo schon Ptolemäus Lagi Juden angesiedelt hatte, war eine starke jüdische Bevölkerung[6]), der ebenfalls eine von den fünf erwähnten Synagogen zu Jerusalem gehörte. Einen Aufruhr derselben hatte schon Lucullus zu bekämpfen[7]). An dem Aufstandsversuche eines Jonathas im Jahre 70 n. Chr. nahmen dort ihrer 2000 teil[8]). Die Gemeinde von Berenice hatte (nach einem noch erhaltenen Ehrendekret für einen M. Titius) wie es scheint im Jahre 13 v. Chr. neun Vorsteher (Archonten)[9]). Bei dem furchtbaren und weitverzweigten Aufstande der Juden, der im Jahre 116 in Kyrene, Ägypten und gleichzeitig auch in Cypern und Mesopotamien ausbrach, sollen dort 220 000, in den beiden letzten Ländern 240 000 Menschen von ihnen umgebracht worden sein[10]). Die an der großen Syrte gelegene Küstenstadt Boreum war größtenteils von Juden bewohnt und hatte einen besonders heilig gehaltenen, angeblich von König Salomo erbauten Tempel, welchen Justinian nach ihrer Bekehrung zum Christentum in eine Kirche verwandelte[11]). In der Provinz Afrika (wo die jüdische Gemeinde zu Karthago die größte gewesen sein wird)[12]) ist kürzlich der Mosaikfußboden der Synagoge einer Stadt Naron entdeckt worden, nebst lateinischen Wandinschriften derer, die ihn machen ließen, aus später Zeit; wobei sich außer dem siebenarmigen Leuchter auch das christliche Monogramm befindet[13]). Im westlichen Afrika hat sich

1) Philo Leg. ad Gai. 564M. *Ἐργαστήρια* in Alexandria id. in Flacc. p. 525 M. Herzfeld Handelsgesch. d. Juden S. 236. 2) Delitzsch Handwerkerleben z. Z. Jesu S. 38. 3) Lumbroso L'Egitto p. 26. (Joseph. c. Apion. II 5 fluminis custodiam totiusque custodiae. Ein *Μαλχαῖος* unter Trajan guardiano e gabellotto del porto di Siene.) 4) Schürer S. 49 f. 5) Schürer S. 42 f. 6) Joseph. A. J. XVI 6, 1. Thrige Cyrene p. 219 sq. 7) Schürer S. 53. 66. 8) Joseph. Vita c. 76. 9) CIG 5301 mit Böckhs Anm. 10) Dio LXVIII 32. S. Cassel S. 13. Euseb. Chron. Ol. 224 (wonach der Aufstand sich auch auf die Thebaide erstreckte). 11) Procop. De aedif. VI 2 (ed. D. III 334). 12) Tertullian. adv. Judaeos. 13) Eph. ep. V p. 537, 1222. Vgl. p. 538 und VII nr. 147.

die Spur einer jüdischen Gemeinde zu Sitifi in Mauretanien[1]), jüdischer Einwohner auch anderwärts (namentlich in Cirta) erhalten[2]). „Selbst im äußersten Westen von Mauretanien, in Volubilis, ist eine hebräische Inschrift gefunden worden"[3]).

in Rom —

Die Nachricht des Valerius Maximus, daß im Jahre 139 von dem Prätor Cn. Cornelius Hispallus außer den Chaldäern auch die Juden, „welche die römischen Gebräuche durch den Dienst des Jupiter Sabazios zu verunstalten versucht hatten", aus Rom und Italien ausgewiesen wurden[4]), bezieht sich höchst wahrscheinlich auf die von Simon Makkabäus 140/139 nach Rom geschickten Gesandten: ansässige Juden gab es also damals in Italien offenbar noch nicht; die Identifizierung des Judengottes mit Sabazios erklärt sich daraus, daß die griechischen Juden den Namen Zebaoth Sabaoth aussprachen[5]). Achtzig bis neunzig Jahre später bildeten sie, teils ohne Zweifel infolge der Kriege des Lucullus und Pompejus als Gefangene massenhaft nach Rom geführt und dort freigelassen[6]), teils infolge der zwischen Orient und Okzident so viel inniger und mannigfaltiger gewordenen Beziehungen eine ansehnliche Masse: durch ihre Zahl, ihr enges Zusammenhalten und ihren Einfluß hofften (im Jahre 59 v. Chr.) die Ankläger des Prätor Flaccus eine Unterstützung zu erhalten[7]). Die ganze Region jenseits des Tiber wurde hauptsächlich von ihnen bewohnt[8]), wahrscheinlich war dort auch (nach einer kürzlich gefundenen Inschrift) eine Synagoge[9]). Eine Gesandtschaft des Judenkönigs Herodes wurde angeblich von 8000 ihrer in Rom ansässigen Glaubensgenossen zu August begleitet, und im Jahre 19 n. Chr. 4000 Freigelassene in waffenfähigem Alter, „die von jüdischem und ägyptischem Aberglauben angesteckt waren", zur Deportation nach Sardinien verurteilt[10]). Trotzdem spricht Philo im Jahre 40 von einer jüdischen Gemeinde in Rom[11]), und unter Claudius waren die Juden dort wieder zu einer solchen Menge angewachsen, daß ihre infolge der unter ihnen ausgebrochenen[12])

---

1) Henzen-Or. 6145 = CIL VIII 8499 (pater synagogae) u. 8423. 2) Inscr. de l'Alg. 2072 = CIL VIII 7155 (Cirta): Pompeio Restuto Judeo usw. Andere dortige jüdische Inschriften CIL VIII 7150. 7530. 7710. 3) Schürer S. 55. 4) Valer. Max. I 2 § 3. 5) Schürer S. 57—59. 6) Philo Leg. ad Gai. 1014. 7) Cic. pro Flacco 28, 1. 8) Philo l. l. 9) Eine Inschrift eines zweimaligen Synagogenvorstehers (Ἰάσων δὶς ἄρχων — so auch sonst: Schürer S. 60) ist in Trastevere gefunden worden. 10) T. I 510, 1. 11) Schürer S. 61 f. 12) Sueton. Claud. c. 25: Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit. Über Chrestus = Christus Schürer S. 625. 4; vgl. III⁴ S. 63. 93. Lactant. Inst. div. IV 7: sed exponenda huius nominis ratio est propter ignorantiam eorum, qui eum immutata littera Chrestum solent dicere. Vgl. Tertullian. Apol. 3 und

Unruhen für rätlich erachtete Ausweisung wenigstens nur sehr teilweise ausgeführt werden konnte[1]); jedenfalls fand der Apostel Paulus eine Gemeinde in Rom vor[2]). Auch die römischen Juden hatten eine Synagoge in Jerusalem. Aus den Inschriften geht hervor, daß sie eine größere Anzahl (mindestens sieben)[3]) einzelner, selbständig organisierter Gemeinden bildeten, jede mit eigener Synagoge und einem eigenen Rat der Ältesten, an dessen Spitze ein Vorsteher (Gerusiarch) stand, und dessen geschäftsführende Beamte (Archonten) teils auf Zeit, teils lebenslänglich gewählt wurden; auch Unmündige konnten zu diesem Amt designiert werden. Den Gottesdienst leiteten Synagogenvorsteher (*ἀρχισυναγωγοί*), denen ein Diener (*ὑπερέτης*, Chassan) zur Seite stand; die Titel „Synagogenvater, Synagogenmutter" bezeichnen Ehrenstellungen; auch die Schriftgelehrten (*γραμματεῖς*) waren keine eigentlichen Beamten, und auch für diesen Stand wurden bereits Kinder designiert[4]). Die verschiedenen Gemeinden in Rom hatten teilweise gemeinsame Begräbnisplätze[5]). Ein von Bosio entdecktes, hauptsächlich von den Juden der Transtiberinischen Region benutztes Cömeterium (an der via Portuensis bei Colle rosato) ist nicht wieder aufgefunden worden; dagegen ist ein anderes an der Appischen Straße vor dem Capenischen Tor (wo in Juvenals Zeit der Hain der Egeria und der Camenen von ihnen gepachtet war)[6]), ein drittes jenseits der Kirche S. Sebastiano in der Nähe des altchristlichen ad catacumbas[7]); ein viertes, das aus der Zeit der ersten Antonine

---

De Rossi Bull. crist. 1873 p. 21 u. 62. 1) Dio LX 6. Tillemont H. d. E. II 481. 2) Acta apost. 28, 17. 3) Garrucci Cimitero — in vigna Randanini p. 38: die der Campenses (CIG 9905. Orelli 2522); Augustenses (CIG 9902 sq. Nuove Epigr. Giud. p. 11); Agrippenses (CIG 9907); Siburenses (Ib. 6447; ein neuer *ἄρχων Σουβουρησίων* N. Müller Le catacombe degli Ebrei presso la via Appia Pignatelli. Bull. d. Ist. Germ. I 1886 p. 49—56; vgl. Gomperz Österreich. Mitt. X 1886 S. 231 f.); Volumnenses (Orelli 2522, richtiger Spon Misc. X 220. Fabretti 465, 101); Elaeenses (CIG 9904) und Hebraei (*συναγωγὴ Λίβρέων* CIG 9909). Vgl. Schürer Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom in der Kaiserzeit (1879) S. 15—17 und Neutest. Ztgesch. III[4] S. 65 f. u. 81 ff. Verbrennung einer Synagoge in Rom Ambros. Epp. II 17. Kirche in Rom von den Juden als alte Synagoge beansprucht Cassiodor. Var. III 45. Verbrennung von Synagogen id. ib. IV 43. Die *συναγωγὴ Ἐλαίας* bezieht auf Eläa in Mysien, wo jetzt eine römische Ruine Tchifout-Kalessi, Schloß des Juden (*Ἐβρεοκάστρο*, ein in Anatolien nicht seltener Name), Reinach BCH. X p. 330. Unter den Hebraei vermutet Derenbourg (Renan Marc-Aurèle p. 439 s.) die (unter Theoderich dem Großen von Cassiodor. Var. III 45; Schürer III[4] S. 66, 108—67, 110 erwähnte) samaritanische Gemeinde Roms. Alle Synagogen lagen außerhalb des Pomerium. Jordan Hermes VI 319 f. 4) Schürer III[3] S. 49, 37—51, 42; Gemeindeverfassung S. 18 ff. 5) Ders. das. S. 17. 6) Garrucci p. 3 s. (Juv. 3, 17 sqq.) 7) De Rossi Bull. crist. 1867 p. 16. Vgl. Schürer das. S. 13 f.

stammt, zeigt, daß auch der Esquilin und Viminal ein Zentrum der jüdischen Bevölkerung Roms bildeten[1]); ein fünftes ist 1885 an der Via Appia gegenüber Vigna Randanini entdeckt worden[2]). Die Inschriften sind überwiegend griechisch, allerdings zum Teil bis zur Unverständlichkeit jargonartig; daneben finden sich lateinische, aber keine hebräischen[3]). Das Hebräische erhielt sich in jenen Jahrhunderten nur im kirchlichen Gebrauch, die allgemeine Verkehrssprache der jüdischen Diaspora war (mit Ausnahme Syriens, wo Aramäisch gesprochen wurde) Griechisch[4]). In gelegentlichen Erwähnungen erscheinen die römischen Juden armselig und zigeunerhaft, als Bettler und Wahrsager[5]). Die Gräber sowie die ganze Anlage des von Bosio gefundenen Kirchhofs war roh und dürftig, nirgends fanden sich Fragmente von Marmor oder Malerei außer dem grob aufgemalten siebenarmigen Leuchter[6]). Dagegen auf dem Begräbnisplatz an der Appischen Straße finden sich Malereien und darunter sogar Figuren der heidnischen Mythologie, mit wahrscheinlich symbolischer, doch noch unenträtselter Bedeutung[7]). Auch in Portus sind Spuren einer früh dort angesiedelten jüdischen Gemeinde vorhanden[8]). Von dort stammte wahrscheinlich auch der zu Anfang des 8. Jahrhunderts geborene Peitan (poeta) Elazar, der für einen Dichter liturgischer Gesänge gilt, die noch heute bei dem Gottesdienst an großen Festen in Deutschland, Frankreich und Italien in Gebrauch sind[9]).

Im übrigen Italien wird Puteoli ein Hauptsitz der Juden gewesen sein[10]), von wo sie sich in die Städte Campaniens verbreiteten. In Pompeji ist der Inhalt eines irdenen Gefäßes als gar(um) cast(imoniale) d. h. koschere (aus schuppenlosen Fischen, gemäß „dem Aberglauben der Juden", sagt Plinius, bereitete) Fischbrühe bezeichnet[11]); eine

— im übrigen Italien —

1) Bull. crist. 1883 p. 79 s. 2) Schürer III⁴ S. 66, 106. 3) Garrucci p. 63. 4) Mommsen RG. V 490 f., welcher glaubt, daß den Judengemeinden der mazedonischen Städte von den Königen das Griechische obligatorisch gemacht wurde. — Lateinische Inschrift eines Juden in Rom CIL VI 3, 18532 (Samso Barocho). Eph. ep. IV p. 291. 838: Aemilio Va(l)enti eq. Romano metuenti. (Bernays, Comment. Mommsen. p. 563 sq. = Gesammelte Abhandl. II 71 ff., 80.) 5) Renan Apôtres p. 289 s. Ein jüdischer Wahrsager *δόξαν ἐπὶ τούτῳ πολλὴν ἔχων* Procop. B. G. I 9. Viel Weiber, viel Zaubereien: Spruch des Rabbi Hillel. Hausrath Neutest. Zeitgesch. I 299. 6) Bosio Roma sotterr. p. 142 sq. 7) Garrucci Cimitero 65 s. Nuove Epigr. 2 s. 8) De Rossi Bull. crist. IV 40. 9) J. Derenbourg Elazar le Peitan. Mélanges Renier p. 429—441. Vier unedierte Inschriften, wohl aus Portus, darunter *πατ. συν. Καρχαρησίων*(?) p. 438 sqq. 10) T. II 143,7. 11) CIL IV 2569. Plin. N. h. XXXI 95: (garum) castimoniarum superstitioni etiam sacrisque Judaeis dicatum quod fit e piscibus squama carentibus. Marquardt Prl. II² 440, 80.

dortige Wandinschrift in einem Triclinium SODOMA | GOMORA kann nur von einem Juden oder Christen herrühren[1]); eine (vielleicht alexandrinische) Karikatur des Urteils des König Salomo setzt die Bekanntschaft mit jüdischen Traditionen allerdings nicht notwendig voraus[2]); in Wandinschriften kommen die Namen Maria (in einer Liste von Sklavinnen) und Martha vor[3]). Die Existenz einer Gemeinde zu Capua ist durch die Grabschrift eines dortigen Synagogenvorstehers[4]), zu Venusia durch die neuerlich erfolgte Entdeckung jüdischer Katakomben (aus dem 6. Jahrhundert) erwiesen[5]), in denen sich u. a. die Grabschrift eines Oberarztes (archiater) gefunden hat[6]). Bei der Belagerung Neapels durch Belisar erklärten die dortigen Juden, die Stadt mit Lebensmitteln versorgen zu wollen, und leisteten bei der Einnahme hartnäckigen und unerwarteten Widerstand[7]). Auch in Tarent und Fundi sind jüdische Grabschriften gefunden worden[8]). In Apulien und Calabrien (dessen Küstenbeschaffenheit der Midrasch besonders im Auge haben soll) bildeten die Juden im 4. Jahrhundert einen so großen Teil der Bevölkerung, daß nach einem kaiserlichen Erlaß vom Jahre 398 der Bestand der Gemeinderäte in vielen Städten in Frage gestellt war, weil sie zur Übernahme der städtischen Ämter nicht verpflichtet zu sein behaupteten[9]). Im mittleren und nördlichen Italien, wo ihre Ansiedlungen vermutlich ebenso alt sind als im südlichen, finden sich deren Spuren meist erst spät. In Brixia lassen die Inschriften eines Synagogenvorstehers und einer „Synagogenmutter" mit Sicherheit auf eine jüdische Gemeinde schließen[10]). Den

---

1) BdI. 1885 p. 97. 2) BdI. 1883 p. 37 s. Lumbroso Mem. dell' Acad. dei Lincei Ser. 3 vol. XI 3 giugno 1883 bezieht das Bild auf den sagenhaften ägyptischen König Bocchoris. Overbeck Pompeji[4] S. 583 f. Die Verbreitung des Märchens vom Urteil Salomos war nicht auf Ägypten und den Orient beschränkt; es lebte auch in der griechischen Volksüberlieferung. H. Lucas Ein Märchen bei Petron. Festschr. f. Hirschfeld S. 257 ff. — De Rossi bezieht (wie bereits Marini) auch princeps libertinorum in einer pompejanischen Inschrift (CIL IV 117) auf eine Judengemeinde, weil die italischen, bez. römischen Juden Acta apost. 6, 9 so heißen: Bull. crist. II 69 ss. u. 92. 5. Vgl. Garrucci Bull. Nap. II (1854) p. 8. 3) Mau Pompeji S. 15 f. 4) IRN 3657 = CIL X 3905; vgl. S. Cassel a. a. O. S. 144. 5) O. Hirschfeld BdI. 1867 p. 149. Ascoli, Iscr. inedite o mal note Greche Latine Ebraiche di antichi sepolcri Giudaici del Napoletano 1880. Von 47 Inschriften des ipogeo di Venosa kommt in 21 Hebräisch vor; die überirdischen hebräischen sind etwa 2 Jahrhunderte jünger. Vgl. Mommsen CIL IX p. 660 ss. 6195—6241. 6) Ib. 6213 — Ascoli 55, 10. 7) Procop. B. G. I 8 u. 16. IRN 6467 = CIL X 1971 = Henzen-Orelli 5302: (Cl)audia Aster Hierosolymitana (ca)ptiva, curam egit (Ti.) Claudius Aug. libertus Masculus usw. 8) CIL IX 6400—6402; vgl. Not. d. scavi 1882 p. 386 s. (mittelalterliche in Tarent). CIL X 6299. 9) S. Cassel S. 141. Cod. Theod. XII 1, 157 sq. 10) I. G.

Juden in Genua erlaubte Theoderich, ihre Synagoge herzustellen, doch nicht zu erweitern[1]); er bestätigte die Rechte der Synagoge in Mailand, soweit dadurch der Kirche nicht Eintrag geschehe[2]); während seiner Anwesenheit in Ravenna brach dort zwischen Christen und Juden ein Tumult aus, die ersteren zündeten die Synagogen an, wurden jedoch von dem Könige gezwungen, sie wieder herzustellen[3]). In Bononia waren die Märtyrer Agricola und Vitalis auf einem Grundstücke der Juden unter deren Gräbern bestattet; Ambrosius ließ ihre Überreste von dort fortschaffen[4]). Auch in Pola hat sich eine jüdische Grabschrift erhalten[5]); eine römische Grabschrift nennt Aquileja als Geburtsort eines Gerusiarchen[6]). Gregor der Große (der in seinen Briefen auch die Synagoge in Terracina erwähnt) schreibt an den Bischof von Luna, daß er keinem Juden auf seinen Gütern gestatten solle, christliche Sklaven zu besitzen, was dort vorgekommen war[7]). Daß auch in Sizilien Juden früh in großer Anzahl gewohnt haben, ist an sich wahrscheinlich. Der Quästor und Scheinankläger des Verres, Q. Cäcilius Niger, war ein (von Freigelassenen stammender) Jude[8]). In den Schreiben der Päpste ist mit Bezug auf die Bewirtschaftung der Patrimonien der Kirche, die sich über beide Sizilien und Sardinien erstrecken, vielfach von ihnen die Rede. Nach den Briefen Gregors des Großen gab es in Palermo, Messina, Agrigent jüdische Gemeinden; er ließ sich 594 ein Verzeichnis aller Besitzungen, auf denen Juden lebten, anfertigen, um jedem einzelnen im Falle der Bekehrung ein Drittel der Steuer erlassen zu können[9]). In Sardinien wird sich sicherlich die von Tiberius dorthin zwangsweise ausgeführte jüdische Kolonie fortgepflanzt haben; in Cagliari war jahrhundertelang ein jüdisches Gemeindeleben[10]).

XIV 2304 (*ἀρχισυναγωγός*) CIL V 1, 4411: Coelia Paterna mater synagoges Brixianorum. 1) Cassiodor. Var. II 27. 2) Id. ib. V 37. 3) Anonym. Valesii 81. 4) Ambros. Exhortat. virginitat. c. 1. 5) Orelli 2523 = CIL V 1, 88 (Pola): — Aureliae Soteriae matri pientiss. religioni Judaicae metuenti(?). Bernays Ges. Abhandl. II 74. Zwei jüdische Inschriften aus Mediolanium: Renan et Le Blant, Rev. archéol. 1860 p. 348. 6) Garrucci Cimitero in vigna Randanini p. 62. 7) S. Cassel S. 147. 8) Plutarch. Cic. c. 7 (*ἀπελευθερικὸς ἄνθρωπος, ἔνοχος τῷ Ἰουδαΐζειν*). — Suidas: *Καικίλιος Σικελιώτης — ῥήτωρ σοφιστεύσας ἐν Ῥώμῃ ἐπὶ τοῦ Σεβαστοῦ Καίσαρος, ἀπὸ δούλων* (ex servitute manumissus: Kuester h. l. Perizon. ad Aelian. Var. hist. XII 1), *ὥς τινες ἱστορήκασι, καὶ πρότερον καλούμενος Ἀρχάγαθος, δόξαν δὲ Ἰουδαῖος.* Eine (von Bernhardy angenommene) Verwechslung mit dem Quästor des Verres halte ich mit Mueller Hist. Gr. fr. III 331 (der an die Sklavenkriege und die vielen Syrer in Sizilien erinnert) nicht für wahrscheinlich. Jüdische Inschrift in Syracus CIG 9895.
9) Cassel S. 141. Zunz Z. Gesch. u. Literatur S. 484 f. Hartwig Die Juden in Sizilien. Aus Sizilien, Kultur-Geschichtsbilder 1869. II S. 55—58. 10) Cassel S. 147, 65.

in den westlichen und nördlichen Ländern.

Nach Spanien, „das in Mischna und Talmud erwähnt wird", beabsichtigte Paulus zu reisen[1]) (und scheint diese Absicht auch ausgeführt zu haben)[2]), woraus man mit Wahrscheinlichkeit schließen kann, daß schon damals Juden dort lebten. Dem von Caligula im Jahre 39 mit seiner Gemahlin Herodias nach Lugdunum verwiesenen Herodes Antipas wurde später Spanien als Aufenthaltsort bestimmt[3]); ein Teil seines Gefolges mag sich dort angesiedelt haben. Sonst hat sich in Spanien vor dem Illiberitanischen Konzil (nach der gewöhnlichen Annahme zwischen 300 u. 309), das der Juden bestimmt Erwähnung tut[4]), nur eine Spur von ihnen erhalten: eine Grabschrift eines jüdischen Kindes in Abdera (Adra) in Bätica, die nach der Form der Buchstaben dem Anfange des 3. Jahrhunderts anzugehören scheint[5]). Auf Minorka gab es eine ansehnliche jüdische Gemeinde um 417 n. Chr.[6]). Mit Sisebut (612—620) beginnt die Reihe der drakonischen Gesetze des westgotischen Reichs gegen die Juden[7]).

Auch von alten Verbindungen mit Gallien sollen jüdische Nachrichten zeugen. Archelaus, Sohn des Herodes, wurde von August nach Vienna verwiesen[8]), Herodes Antipas nach Lugdunum Convenarum[9]). Unter den Ländern, die Rabbi Akiba aufgesucht haben soll, um die Juden zur Teilnahme an dem Aufstande Bar-Cochebas zu bewegen, wird auch Gallien genannt[10]). Hilarius von Poitiers († 366) vermied selbst Begrüßungen von Juden und Ketzern auf der Straße[11]). An die Dekurionen von Cöln erließ Constantin im Jahre 321 die Verfügung: die Juden sollten im allgemeinen zur Übernahme des Deku-

1) Ep. ad Rom. 15, 23 sq. 2) So Renan L'antichrist. p. 106, 3 und Ranke Weltgesch. III 1, 192, 1 nach dem Brief des Clemens Opp. patr. apost. ed. V. Funk p. 63: *κήρυξ γενόμενος ἐν τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει — ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών.* 3) Joseph. A. J. XVIII 7, 2. B. J. II 9, 6. 4) Cassel S. 55. Concil. Illib. can. 49. 50. 78. 5) Huebner CIL II 1982: . . nia Salo | nula an. I | mens. IIII. die I | Judaea. Vgl. auch Cassel in Frankels Ztschr. f. Wissensch. d. Judentums 1846 S. 227. 6) Brief des Severus (oder Severinus), Bischofs von Mallorca (Migne Patrol. XX 730). Dahn Könige der Germanen VI 420. 7) Dahn VI 421. Le Blant und Renan setzen die Inschrift einer Jüdin zu Tortosa (Dertosa) in drei Sprachen (griechisch, lateinisch, hebräisch) in die Zeit vor den Judenverfolgungen, etwa ins 6. Jahrhundert; Chwolson a. a. O. S. 83 (wegen des Griechischen) in die Zeit vor der westgotischen Einwanderung. 8) Joseph. A. J. XVII 13, 2. Cassel S. 61. 9) Cassel S. 12 f. Anm. 37. Nach Derenbourg Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine p. 418 soll Akiba die Häfen des Mittelländischen Meers, Zephyrium in Kappadozien, Nisibis, Iberien oder Georgien und andere Länder besucht haben. 10) Hirschfeld Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1895 S. 399 und CIL XIII, 1 p. 6[a]. 11) Venant. Fortunat. vita sancti Hilarionis c. 3 bei Aronius Regesten z. Gesch. d. Juden im fränkischen und deutschen Reich bis 1273 (1887—1890); quod inter mortales valde videtur difficile esse, tam cautum esse, qui se a Judaeis vel haereticis cibo suspendat.

rionats genötigt, nur zwei bis drei (wohl die Geistlichen und Beamten der Gemeinde) davon befreit werden dürfen[1]). Die Cölner Gemeinde (deren Synagoge zuerst 1012 erwähnt wird) war also wohl nicht klein und auch ziemlich alt. Die Befreiung vom Dekurionat wurde den Juden 383 durch Gratian, Valentinian und Theodosius wieder entzogen[2]). Andere Erwähnungen in griechischen oder römischen Quellen vor Apollinaris Sidonius sind spärlich[3]). Im 7. Jahrhundert vertrieb König Wamba die Juden aus Narbo[4]); doch im 9. sollen sie dort sehr reich gewesen sein, die Mühlen der Stadt und viel Land besessen, Weinbau durch christliche Arbeiter, Handel (hauptsächlich mit den Arabern in Spanien) getrieben haben[5]). Aus Gregors von Tours Geschichte der Franken ergibt sich ihre große Verbreitung in ganz Gallien im 6. Jahrhundert, die auf ein hohes Alter ihrer dortigen Niederlassungen schließen läßt. Als z. B. im Jahre 576 das Volk ihre Synagoge in Clermont zerstörte und der Bischof Avitus ihnen die Wahl ließ, ob sie auswandern oder sich taufen lassen wollten, nahmen mehr als 500 den christlichen Glauben an; die übrigen zogen nach Marseille[6]). Der König Chilperich ließ 582 zu Paris viele Juden taufen[7]). Als König Guntram 585 in Orleans einzog, vernahm man in den Lobgesängen der ihn empfangenden Menge auch die Sprache der Juden[8]). Benjamin von Tudela nennt als Städte, in denen Juden wohnten, Narbonne (etwa 300), Bezières, Montpellier Lunelle (300), Beaucaire (400), Bourges de St.-Gilles, Arles (200), Marseille (300)[9]). Unter den Inschriften der Donauländer sind nur zwei jüdische im unteren Pannonien[10]).

In England scheinen die Juden zur Zeit des Erzbischofs Theodor von Canterbury (im Amt 669—691) zahlreich, also wohl mindestens

---

1) Cod. Theodos. XVI 8, 3 u. 4. Cassel S. 64. 2) Aronius a. a. O. S. 3 (Simeon ein Mann jüdischer Herkunft, siebenter Bischof von Metz). 3) Sidon. Apoll. III 4. IV 5 (mit Sirmonds Anm.). VI 11. VIII 13. Jüdische Grabschrift zu Narbo aus der Zeit König Egizas (687) Rev. archéol. a. a. O. CIL XII p. 929: Tituli Judaici saeculo VII antiquiores in Gallia Narbonensi adhuc desiderantur. 4) Basnage Hist. des Juifs VI 21, 33. 5) Stark Städteleben in Frankreich S. 162. 6) Gregor. Tur. Hist. Francor. V 11; vgl. Venant. Fortunat. Carm. V 4. 7) Gregor. ib. VI 17. 8) Gregor. ib. VIII 1. T. II 82, 1. Vgl. auch Gregor. ib. IV 12 u. 35. VI 5. VII 23. Über die Zeit von 400 bis 800 vgl. Aronius a. a. O. S. 4—25. 9) Travels of Benjamin of Tudela ed. Asher I 32. 10) CIL III 1, 3688: D. m. Septimae Mariae Judeae vixit. an. XVIII Actia Sabinilla mater. Mommsen Add. ad CIL III. Eph. ep. II nr. 593: Deo aeterno pro sal. d. n. Sev. A(lexandri) — — Cosmus pr(aepositus) sta(tionis) Spondilla synag. (Bei anderen, dem deus aeternus geltenden Dedikationen ist die jüdische Herkunft nicht anzunehmen: Orelli ad 2141. Nach Cumont Rev. archéol. 1881 p. 184 ss. sind dei aeterni stets (?) syrische Gottheiten.)

seit der Mitte des 7. Jahrhunderts dort ansässig gewesen zu sein[1]), wahrscheinlich aber schon früher. Denn aus dem Mangel von Nachrichten auf das Fehlen einer jüdischen Bevölkerung zu schließen, ist überall um so weniger zulässig, als dies vielmehr gewöhnlich seit dem frühen Mittelalter ein Beweis für ihre ungestörte Existenz ist[2]). Hieronymus sagt, daß sie „von Meer zu Meer, vom britannischen bis zum atlantischen Ozean, von Westen zu Süden, von Norden zu Osten, auf der ganzen Welt" wohnten[3]). Sie glaubten, daß, wenn der Messias sie nach Jerusalem zurückführen würde, diejenigen von ihnen, die den senatorischen oder sonst einen hohen Rang hätten, aus Britannien, Spanien, Gallien (selbst von dessen äußersten Grenzen, aus dem Gebiete der Moriner, von den Ufern des Rheins) in Karossen kommen würden[4]).

Bürgerliche

Seit dem großen jüdischen Kriege hatten die Juden die früher nach Jerusalem entrichtete Steuer von zwei Drachmen an den Tempel des Kapitolinischen Jupiter zu entrichten; dies führte namentlich unter Domitian zu Vexationen und Bedrückungen, welche Nerva abstellte[5]), ohne jedoch die Steuer zu erlassen[6]). Abgesehen von derselben war die bürgerliche Berechtigung der Juden als solcher im römischen Reiche nicht bloß vollkommen unbeeinträchtigt, sondern sie erfreuten sich auch wichtiger Vorrechte. Sever und Caracalla erließen ihnen bei der Bestätigung ihrer Befähigung zur Bekleidung städtischer Ämter (die damals allerdings kein Vorzug mehr war) ausdrücklich diejenigen Leistungen, die ihrem „Aberglauben" zuwiderliefen[7]). Die ihnen bereits von Cäsar zugestandene Befreiung vom Militärdienste[8]) müssen sie auch später gehabt haben[9]). Die Teilnahme am Kaiserkult muß ihnen mindestens stillschweigend erlassen worden sein[10]): wenn sie hierin und sonst[11]) vor den Christen bevorzugt waren, so rührt dies daher, daß sie immer noch als eine Nation betrachtet wurden, die Christen nur als eine Sekte. August, der Cäsars judenfreundliche Politik im wesentlichen fortsetzte, hatte angeordnet, daß sie am Sabbat nicht gezwungen werden durften, vor Gericht zu erscheinen[12]);

---

1) Goldschmidt Gesch. d. Juden in England I (1886: 11. u. 12. Jahrhundert). 2) Cassel S. 141. 3) Hieronym. Commentar. in Amos 3. 1443. Cassel S. 24. 4) Hieronym. ad Isai. XV 66 ed. Vallars. IV 823 s. 5) Cassel S. 6 f. 6) Schürer Gemeindeverfassung S. 11; vgl. Marquardt StV. II² 202. 7) Digg. L 2, 3 § 2. Mommsen RG. V 548 f. 8) Joseph. A. J. XIV 10, 6. 9) Schürer III⁴ S. 115, 57. 10) Ders. das. S. 116 f. 11) Alexander Sever. c. 22: Judaeis privilegia reservavit, Christianos esse passus est. 12) Joseph. A. J. XVI 6, 2 u. 4.

daß die Verteilungen von Geld und Getreide in Rom, falls sie auf einen Sabbat fielen, für sie am folgenden Tage stattfinden[1]), daß ihnen statt des von der Kommune gelieferten, für sie unbrauchbaren Öls eine Geldentschädigung gezahlt werden sollte: ein Recht, in dessen Genusse sie der Freund Vespasians Mucianus in Antiochia schützte[2]). Außer der freien Übung ihres Kultus[3]) war den jüdischen Gemeinden das Recht der eigenen Vermögensverwaltung und wenigstens in einem gewissen Umfange auch die eigene Gerichtsbarkeit gegen ihre Mitglieder eingeräumt worden[4]). „Eine sehr weitgehende Machtbefugnis muß der jüdische Ethnarch oder Patriarch in Palästina gehabt haben, der nach dem Untergange des jüdischen Staatslebens das Oberhaupt der Nation bildete; das Amt war in der Familie Hillels geradezu erblich. Seiner Jurisdiktion scheinen sich die sämtlichen jüdischen Diasporagemeinden freiwillig unterworfen zu haben. Und seine Befugnisse waren so weitgehend, daß die Kirchenväter sich ernstlich Mühe geben mußten zu beweisen, daß trotzdem schon zur Zeit Christi das Szepter von Juda genommen worden sei"[5]). Für die Juden war er der alte Hohepriester: und so hatten sie sich trotz der Zerstörung Jerusalems in gewissem Sinne als Nation wieder rekonstituiert[6]).

und soziale Stellung der Juden. Der Judenhaß.

Wenn nun trotz aller den Juden eingeräumten Rechte und Privilegien Philo sagt, daß sie schon zufrieden sein müßten, wenn sie anderen gegenüber nur nicht zurückgesetzt würden[7]), so erklärt sich dies aus ihrer sozialen Stellung, die allerdings im ganzen eine sehr ungünstige war: am meisten natürlich da, wo, wie in Ägypten, ein besonders starker Nationalhaß gegen sie bestand, oder unmittelbar nach Kriegen und Aufständen, in denen sie Ströme von Blut vergossen hatten; wie denn namentlich die Äußerungen des Judenhasses bei dem älteren Plinius, Quintilian, Tacitus[8]) wohl mit auf Rechnung des Eindrucks zu setzen sind, den der jüdische Krieg hinterlassen hatte. Aber auch abgesehen von dem wilden Fanatismus, der in diesen Verzweiflungskämpfen wütete, reichte schon ihre hochmütige Verachtung aller anderen Nationen, Kulturen und Religionen, ihre Absonderung von Tisch und Bett ihrer Nachbarn, verbunden mit ihrem hartnäckigen Zusammenhalten untereinander, hin, sie „allen Menschen zuwider"[9]) zu machen

1) Philo Leg. ad Gai. 1015 P.; vgl. Schürer III⁴ S. 116, 59. 2) Joseph. A. J. XII 3, 1. Schürer III⁴ S. 116, 60. 3) Die ihre freie Religionsübung gewährleistenden Dekrete bei Schürer III⁴ S. 119 f. 4) Ders. das. S. 120. 5) Schürer Gemeindeverfassung S. 12 f. u. III⁴ S. 120, 79—80. 6) Mommsen RG. V. 548. 7) Philo Leg. ad Gai. p. 1018. 8) Plin. N. h. XIII 46. Quintilian. III 7, 2. Tac. H. V 4. 5. 8. 9) I Thessalonic. 2, 15. Renan Apôtres

und als ein von Menschenhaß erfülltes Volk erscheinen zu lassen. Die von judenfeindlichen Schriftstellern (hauptsächlich auf Grund ägyptischer Quellen)[1]) verbreiteten Beschuldigungen, Übertreibungen und Erdichtungen trugen dazu bei, den Judenhaß zu nähren, dessen Ausbrüche nicht selten gewesen zu sein scheinen[2]). Nach Tacitus unterrichteten sie ihre Proselyten vor allem in Verachtung der Götter, Verleugnung des Vaterlandes, Geringschätzung der Eltern, Kinder und Geschwister[3]). Nach Juvenal lehrte Moses, man solle nur Beschnittenen den Weg weisen, wenn sie verirrt sind, nur sie an die Quelle führen, wenn sie verschmachten[4]). Nach Apio mästeten in der Zeit des Königs Antiochus Epiphanes die Juden jährlich einen Griechen mit Leckerbissen, opferten ihn dann feierlich an einem bestimmten Tage in einem Walde, aßen seine Eingeweide und schwuren dabei den Griechen ewige Feindschaft[5]). Und zu der Feindseligkeit gegen die Juden gesellte sich Verachtung ihrer Niedrigkeit und Armseligkeit, ihrer widrigen Unsauberkeit, ihrer peinlichen, als abergläubisch verspotteten Befolgung so vieler anscheinend grundloser, lächerlicher und seltsamer Gebräuche und Satzungen. Außer der Beschneidung wurde besonders die Enthaltung von Schweinefleisch belacht, zu dessen Genuß sie der tumultierende Pöbel wohl (wie bei der von Philo beschriebenen Judenhetze zu Alexandria) zu zwingen suchte; ferner das unverbrüchliche Festhalten an der Sabbatruhe, durch die sie, wie Seneca sagt, den siebenten Teil ihres Lebens verloren[6]), so wie die Umständlichkeit der zur Vermeidung jeder Arbeit am Sabbat getroffenen Anstalten. Juvenal erwähnt die mit Heu gefüllten Körbe, in denen die Tags zuvor bereiteten Speisen warm gehalten wurden, als ein unentbehrliches Stück auch der ärmsten jüdischen Haushaltung[7]). Rabbi Abahu klagte, daß Sticheleien auf die Juden auch bei dem geringsten Aufwande von Witz die Theater zum Lachen brächten[8]).

Aber es fehlte dem Judentum auch nicht an Freunden, und diese gewannen ihm zum Teil jene Tugenden, die selbst seine Gegner aner-

---

289, 1. Schürer III⁴ S. 150, 1 u. 154, 21. 1) Gieseler Lehrb. d. K. G.⁴ I 1, 51, 4. Schürer S. 150 ff. Von diesen ist auch Posidonius (= Diodor. XXXIV 1) abhängig. Arnold Neron. Christenverfolgung (1888) S. 47 f. 2) Schürer S. 126 f.; 127, 19. 3) Tac. H. V 5. 4) Juv. 14, 98. 5) Joseph. c. Apion. II 7. 6) Die Belegstellen bei Renan p. 288—291. 7) Rönsch Zu Juvenal (3, 14. 6, 542). Neue Jahrbb. f. Philol. 1881 S. 692 ff. 1885 S. 552. Schürer III⁴ S. 153: In trockene Kräuter dürfen nach rabbinischen Vorschriften die für den Sabbat warm zu haltenden Speisen gesetzt werden. 8) Hausrath Neutest. Zeitgesch. III 76. (T. II 448, 1.)

kannten, und die Josephus in seiner (unter Trajan verfaßten) Verteidigungsschrift rühmt: ihre unwandelbare Frömmigkeit, ihr strenger Gehorsam gegen das Gesetz, ihre Bedürfnislosigkeit, ihre Mildtätigkeit, ihr einträchtiges Leben untereinander, ihre Todesverachtung im Kriege, ihr Fleiß in Handwerken und im Ackerbau im Frieden, ihr unerschütterliches Gottvertrauen[1]). Sodann zog diese Religion wohl gar manche der aus dem Polytheismus zu einer reineren Gotteserkenntnis Strebenden als die wahrhaft aufgeklärte an: die Verwerfung des griechischen und ägyptischen Bilderdienstes ließ dem Strabo den jüdischen Gesetzgeber als einen wahren stoischen Philosophen erscheinen[2]). Doch vermutlich war die Zahl derer weit größer, deren Glaubensbedürfnis im Judentum als dem einzigen Bekenntnisse vollste Befriedigung fand, das vor der Entstehung und Verbreitung des Christentums ein auf Offenbarung beruhendes, also jedem Zweifel entrücktes Dogma bot: und wie oft war die unerschütterliche Überzeugung, daß es die einzig wahre Religion sei, von seinen Bekennern heldenmütig bewährt worden. Daß es in allen Ländern sehr viele gab, die ganz oder teilweise das mosaische Gesetz befolgten, darin stimmen judenfreundliche und judenfeindliche Berichte überein, und namentlich die Frauen erwiesen sich auch hier als „Führerinnen zur Gläubigkeit“[3]). „Solche Macht“, sagt Seneca, „haben die Bräuche dieses höchst verruchten Volks bereits gewonnen, daß sie in allen Ländern eingeführt sind; sie, die Besiegten, haben ihren Siegern Gesetze gegeben“[4]). Horaz, Ovid, Persius und Juvenal bezeugen, daß zu Rom viele sich am Neumondstage und am Sabbat aller Geschäfte enthielten, am letzteren nicht reisten, fasteten und beteten, Lampen anzündeten und Kränze aufhängten; andere studierten auch das mosaische Gesetz, besuchten Synagogen und sandten die Tempelsteuer nach Jerusalem[5]).

Anziehungskraft des Judentums.

1) Joseph. c. Apion. II 39. 41. 2) Schürer III⁴ S. 156, 24. 3) T. I 509. f. Renan p. 202 s. 4) Seneca De superst. ed. Haase III p. 427. Inschrift der Beturia Paulla — proselita an. XVI nominae Sara mater synagogarum Campi et Bolumni (oben S. 236, 3) in Rom. Orelli 2522. Vgl. auch Schürer III⁴ S. 167, 50.

5) Horat. S. I 9, 69 (wo Stowasser u. Graubart [Ztschr. f. Österreich. Gymn. XL 1889 S. 289—295] falsch interpungieren hodie Tricesima, sabbata und richtig den Neumondstag — Rosch-Chodesch — verstehen, d. h. die Ruhefeier am 30. Tage); Dombart Archiv VI 272 f. Ovid. A. a. 1, 415. Rem. 210. Pers. 5, 179 sqq. Vgl. De Rossi Bull. crist. V (1867) p. 14. Juv. 14, 97 sqq. Marquardt StV. III² 82. Fronto ad M. Caes. ed. Naber p. 32: Nec aliter Kal. Sept. expecto, quam superstitiosi stellam qua visa ieiunium polluant (Athen. IV p. 156). Tertullian. De ieiunio c. 16: Judaicum certe ieiunium ubique celebratur et stellae auctoritatem demorantis suspirant. Apologet. c. 16: eis — qui diem Saturni otio et victui decernunt exorbitantes et ipsi a Judaico more quem ignorant. Ad nationes I 13: vos —

Schon lange, sagt Josephus, hat sich Nacheiferung unserer Frömmigkeit auch unter den Massen verbreitet, und es gibt keine griechische noch barbarische Stadt oder Provinz, wohin nicht unsere Sabbatruhe gedrungen ist, und die Fasten und das Lampenanzünden und die Enthaltung von den uns verbotenen Speisen beobachtet wird. Sie versuchen auch die unter uns herrschende Eintracht nachzuahmen und die Mitteilung vom Eigenen und die Arbeitsamkeit in den Handwerken und die Standhaftigkeit in den für das Gesetz zu ertragenden Leiden. Was aber das wunderbarste ist, ohne das Lockmittel der Lust hat das Gesetz sich selbst in sich selbst stark erwiesen, und wie Gott durch die ganze Welt gegangen ist, so ist das Gesetz durch alle Völker gewandert[1]). „Alle Menschen", sagt Philo, „unterwirft es sich und ermahnt sie zur Tugend, Barbaren, Hellenen, Festlands- und Inselbewohner, die Nationen des Ostens so gut wie des Westens, Europäer, Asiaten, die Völker der ganzen Erde." Der alexandrinische Philosoph glaubte hoffen zu dürfen, daß das Judentum dereinst die Religion der Welt sein werde[2]).

Religions- und Bekehrungsfreiheit bis auf Hadrian.

Der Übertritt zum Judentum war bis auf Hadrian (jene kurze Zeit der Verfolgung unter Tiber abgerechnet) gesetzlich durchaus unbehindert, sowie die von Cäsar und August gewährleistete volle Religionsfreiheit der Juden, abgesehen von vorübergehenden Unterdrückungsversuchen, unangetastet. Im Jahre 42 erließ Claudius ein Edikt, „daß die Juden in seinem ganzen Reiche ihre väterlichen Gebräuche unbehindert beobachten sollten, wobei er sie zugleich erinnere, seine freundliche Gesinnung nicht zu mißbrauchen und nicht die Superstitionen anderer Völker zu verachten, sondern sich mit Beobachtung der eigenen Gesetze zu begnügen"; und dieses Edikt blieb auch später in Kraft[3]). Daß es auch von seiten der Juden an Bekehrungsversuchen Andersgläubiger nicht fehlte, bezeugt Horaz[4]), und namentlich von den Pharisäern ist bekannt, daß sie „Wasser und Land umzogen, um einen Proselyten zu machen"[5]). Doch nach der Zerstörung Jerusalems wurde mit der Ausbildung des starren Rabbinismus die Abschließung des Judentums gegen das Heidentum eine

---

ex diebus ipso (die Solis) priorem praelegistis, quo die lavacrum subtrahatis aut in vesperam differatis aut otium et prandium curetis. Quod quidem facitis exorbitantes et ipsi a vestris ad alienas religiones. 1) Joseph. c. Apion. II 39. 2) Hausrath Neutest. Zeitgesch. I 164. (Philo Vita Mos. p. 136 sq. M.) 3) Joseph. A. J. XIX 5, 3; vgl. De Rossi Bull. crist. 1865 p. 90. 4) Horat. S. I 4, 142: ac veluti te Judaei cogemus in hanc concedere turbam. 5) Ev. Matth. 23, 15; vgl. Hausrath a. a. O. II 116 f.

immer schroffere, und die Kluft zwischen beiden erweiterte und vertiefte sich je länger je mehr: der babylonische Talmud nennt die Proselyten einen Aussatz für Israel[1]). Nachdem Antoninus Pius die von Hadrian verbotene Beschneidung den Juden zwar an ihren Kindern nach wie vor zu vollziehen erlaubt, dagegen die Beschneidung[2]) von Nichtjuden aufs strengste untersagt hatte, können infolge dieses auch später in Kraft gebliebenen Edikts[3]), abgesehen von den gewiß seltenen Übertretungsfällen, keine förmlichen Übertritte zum Judentum[4]) mehr stattgefunden haben, die Proselyten dieser späteren Zeit also nicht mehr „Proselyten der Gerechtigkeit", sondern nur sogenannte „Gottesfürchtige" (*φοβούμενοι* oder *σεβόμενοι τὸν θεόν*) gewesen sein, die besonders den Sabbat beobachteten und sich der verbotenen Speisen enthielten[5]). Zu dieser Klasse dürfte aber der größte Teil der Anhänger, die das Judentum im Heidentum gewann, schon in der vorhadrianischen Zeit gehört haben. Übrigens reichte der Einfluß des Judentums über die Kreise seiner eigentlichen Anhänger hinaus und führte zu heidnisch-jüdischen Mischbildungen. Zu diesen gehörten die Kultvereine der „Verehrer des höchsten Gottes" (*σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον*), die in Tanais im bosporanischen Reich zu Anfang des 3. Jahrhunderts bestanden, und die von den Kirchenvätern des 4. Jahrhunderts bekämpfte Sekte der Hypsistarier in Kleinasien ist allem Anschein nach eine gleichartige gewesen[6]).

---

Das Christentum. Der Bekehrungseifer der Christen.

Setzte aber die Natur des Judentums als der Religion eines auserwählten Volks seiner Verbreitung auf Kosten des Heidentums an und für sich Schranken, so hatte das Christentum ebensowohl die Tendenz, alle seinem Weltgange im Wege stehenden Hindernisse zu durchbrechen, als auch die Kraft; und galt den Juden die Bekehrung von Ungläubigen höchstens als ein verdienstvolles Werk, so gab es für die Christen keine höhere und heiligere Pflicht, als die Ausbreitung der

---

1) Mommsen RG. V 551 f. Renan Evangiles p. 9ss. 2) Sie wurde wohl bei Hadrians Verschärfung des Kastrationsverbots als Kastration aufgefaßt. Mommsen RG. V 549. 3) Gieseler Lehrb.[4] I 1, 157 f. 4) Orig. c. Cels. II 43: *οἱ Σικάριοι διὰ τὴν περιτομήν, ὡς ἀκροωτηριάζοντες παρὰ τοὺς καθεστῶτας νόμους καὶ τὰ Ἰουδαίοις συγκεχωρημένα μόνοις ἀναιροῦνται· καὶ οὐκ ἔστιν ἀκοῦσαι δικαστοῦ πυνθανομένου, εἰ κατὰ τήνδε τὴν νομιζομένην θεοσέβειαν ὁ Σικάριος ἀγωνιζόμενος βιοῦν, μεταθέμενος μὲν ἀπολυθήσεται, ἐμμένων δὲ τὴν ἐπὶ θανάτῳ ἀπαχθήσεται. Ἀλλὰ γὰρ ἀρκεῖ δειχθεῖσα ἡ περιτομὴ πρὸς ἀναίρεσιν τοῦ πεπονθότος αὐτήν.* 5) Schürer III[4] S. 167—181. 6) Ders. Sitz.-Ber. der Berliner Akad. 1897, S. 200—225 und a. a. O. III[4] S. 174, 70.

Lehre des Heils. Das Beispiel der ersten Apostel erweckte unaufhörlich Nachfolger in stets wachsender Zahl, die nach der Lehre des Evangeliums ihre Habe an die Armen verteilten und den Wanderstab ergriffen, um das Wort Gottes von Volk zu Volk zu tragen[1]), und deren Eifer auch unter den größten Schwierigkeiten und Gefahren weder ermattete noch erkaltete. Die Christen waren eifrig, sagt Origenes[2]), in der ganzen Welt das Wort auszusäen. Die Sendboten der neuen Lehre besuchten nicht bloß Städte, sondern auch Dörfer und Gehöfte, ja sie scheuten sich nicht, ins Innere der Familien einzudringen und sich zwischen Blutsverwandte zu stellen. Christliche Sklaven suchten, wie die Heiden ihnen vorwarfen, Frauen und Kinder ihrer Herren zu ihrem Glauben herüberzuziehen; ja die eifrigeren reizten die Kinder, Vätern und Lehrern den Gehorsam zu versagen, um die Seligkeit zu erwerben. So mußten, wie bei jeder welterschütternden und neugestaltenden Bewegung, auch damals nur zu oft Bande der Natur zerrissen, Herzen gebrochen und „Lieb und Treu wie ein böses Unkraut ausgerauft" werden[3]).

Die der jüdischen Nation als solcher ausnahmsweise zugestandene Toleranz, die eine stillschweigende Entbindung von allen ihrem Aberglauben zuwiderlaufenden Verpflichtungen, also auch vom Götter- und Kaiserkult zur Folge hatte, konnte nach römischer Ansicht einer vom väterlichen Glauben abgefallenen Sekte nicht gewährt werden, am wenigsten der christlichen. Dem Christentum gegenüber befand sich der römische Staat im Stande der Notwehr. Die Erkenntnis seiner auf völlige Vernichtung der Staatsreligion zielenden, jeden Kompromiß ausschließenden Tendenz muß seit der Ablösung des neuen Glaubens vom Judentum (der die Zerstörung Jerusalems starken Vorschub leistete) schnell unabweisbar geworden und in die weitesten Kreise gedrungen sein.

Früher und öfter als die Weigerung des Götterkults hat ohne Zweifel die des Kaiserkults, der zu den fundamentalen Institutionen des Reichs gehörte, Verfolgungen der Christen veranlaßt[4]). Die ersten, von denen wir wissen, fanden in der Provinz Asia statt, die in mehreren Städten (Pergamon, Smyrna, Ephesus u. a.) Tempel für diesen Kult hatte, bei denen die jährlichen Versammlungen der ihm gewidmeten Festgemeinschaften stattfanden. „Es scheint, daß die Entscheidung über die

1) Eusebius H. e. III 37. 2) Orig. c. Cels. III 9 ed. Klotz. 3) T. I 512 f.
4) Mommsen Der Religionsfrevel nach römischem Recht. Histor. Ztschr. LXIV 1890 S. 389—429.

Stellung; die der Staat dem Christentum gegenüber in der Folge einnahm, unter Domitian gefallen ist, wenn die Überlieferung es auch nicht gestattet, bestimmt zu sagen, in welcher Form eine solche Entscheidung, die tatsächlich maßgebend war, erfolgt ist"[1]). Die Offenbarung Johannis, eine unter Domitian entstandene Bearbeitung einer älteren jüdischen Apokalypse, von einem Judenchristen, „in der der christliche Fanatismus gegen das Reich zu so lodernder Glut entflammt ist, wie sonst nie wieder"[2]), spricht von dem Tode des „treuen Zeugen" Antipas und anderer Christen in Pergamon, „wo der Satan wohnt", „die geköpft sind wegen des Zeugnisses Jesu und wegen des Wortes Gottes, und die da nicht angebetet hatten das Tier noch sein Bildnis"[3]).

Als eine kriminalrechtliche konnte die Bestrafung der Christen erfolgen auf Grund der Auffassung des Majestätsverbrechens, welche die Verletzung der nicht bloß dem Kaiser als Gott, sondern auch den Nationalgöttern zu leistenden Huldigung als Vergehen gegen den Staat auffaßte. Doch ist bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts in diesem Sinne nur von einzelnen Kaisern und Statthaltern verfahren worden. Viel häufiger wurde das den Oberbehörden, namentlich den Provinzialstatthaltern, gegen religiöse Kontraventionen zustehende außerordentliche Strafverfahren angewandt, sowohl gegen Proselytenmacher als gegen Proselyten, um den Abfall (zunächst der Bürger) vom nationalen Glauben zu hindern oder doch einzudämmen. Dieses nicht dem Gebiete der Rechtspflege angehörige, administrative, also von Willkür untrennbare Verfahren war seinem Wesen nach „abhängig von der Individualität der einzelnen Beamten und von der jeweiligen Volksstimmung"; deshalb waltete hier „eine Unstetigkeit, wie sie in der Rechtspflege auch in dieser Periode des Verfalls keineswegs wahrgenommen wird"[4]).

Die Volksstimmung aber war den Christen von Anfang an feindlich und wurde es je länger je mehr. Von den Gebildeten wurden sie verachtet wegen ihrer Niedrigkeit, ihrer Unwissenheit, ihrer Geringschätzung von Kunst und Wissenschaft, sowie von allem, was dem Leben Anmut und Schmuck verleiht, wegen ihres Mangels an Patriotismus und ihrer Gleichgültigkeit gegenüber den vitalsten Staatsinter-

1) Der in Anführungszeichen eingeschlossene (von Mommen a. a. O. S. 395 f. bestrittene) Satz ist von K. J. Neumann. 2) Wendland Hellenistisch-römische Kultur S. 147. 3) K. J. Neumann Der römische Staat und die allgemeine Kirche S. 12. 4) Friedländer Die Christenverfolgungen der römischen Kaiser, Deutsche Rundschau, September 1893, S. 392—398. Mommsen a. a. O.

essen. Von den Massen wurden sie gehaßt; ihre Absonderung von der nichtchristlichen Gesellschaft, verbunden mit ihrem festen Zusammenhalten untereinander, ihr Abscheu mindestens vor allen, mit dem heidnischen Kultus zusammenhängenden Festlichkeiten, die Strenge ihres Wandels, die wie eine Zensur jeder laxeren Lebensführung erschien, ihre Bedrohung der Andersgläubigen mit ewiger Verdammnis; überhaupt alles, worauf der Gegensatz des Christentums zur Welt beruhte: dies reichte schon hin, um ihnen „Haß des Menschengeschlechts" vorzuwerfen. Aber weit mehr noch machte sie ihr „Atheismus" verhaßt, ihre Feindseligkeit gegen die nationale Religion, ihre Verhöhnung dessen, was Millionen heilig war, ihre Schmähung der Götter, die den römischen Staat seit Jahrhunderten beschützt und zu solcher Größe emporgehoben hatten, und deren Gnade auch der Einzelne alles zu verdanken glaubte, was ihm das Leben wert machte. Je länger je mehr verbreitete sich unter den Anhängern des alten Glaubens die Neigung, alles öffentliche und allgemeine Unglück vom Zorn der Götter über den zunehmenden Verfall ihres Dienstes abzuleiten und das Christentum und seine Bekenner als die Verschulder dieses Zorns verantwortlich zu machen. „Die meisten Todesurteile gegen Märtyrer sind in der Zeit vor Decius, wie das über den Stifter der Religion selbst verhängte, durch den blinden Fanatismus der Massen und die Schwäche der Statthalter herbeigeführt worden"[1]). War der Tiber aus seinem Bette getreten, sagt ein christlicher Autor, hatte der Nil sich nicht auf die Felder ergossen, blieb der Himmel fest und regenlos, bebte die Erde, brach Hunger oder Seuche aus, so erhob sich sofort der Ruf: „Die Christen vor die Löwen!" Der greise Bischof Pothinus endete zu Lyon im Jahre 177 als Märtyrer unter den Mißhandlungen des Volks: „Alle glaubten sich schwer zu vergehen und gottlos zu handeln, wenn sie sich an dieser Roheit nicht beteiligten, denn ihre Götter würden sie dafür strafen." Je länger desto mehr gewann, wie gesagt, die Ansicht Boden, daß mit dem Eintritt des Christentums in die Welt ein allgemeiner Verfall des Menschengeschlechts begonnen habe.

Das unzweifelhafteste Symptom der Stärke und Leidenschaftlichkeit des Christenhasses ist, daß der Glaube an abscheuliche Verbrechen, die man ihnen andichtete, nicht bloß bei den Massen, sondern auch bei den Höchstgebildeten sehr verbreitet war und lange unausrottbar

1) Mommsen a. a. O. S. 420 f.

blieb. Allerdings trug dazu auch das Geheimnis bei, mit dem die Christen ihren Gottesdienst umgaben. Von jeher haben geheime religiöse Zusammenkünfte Außerhalbstehenden den Verdacht erregt, daß dort unter dem Deckmantel der Religion Dinge geschähen, die das Licht zu scheuen hätten. In der altrömischen Welt hat der Eindruck des großen Bacchanalienprozesses (185 v. Chr.) jahrhundertelang nachgewirkt. Damals war in der Tat ein über Etrurien eingedrungener Geheimdienst des Bacchus als Deckmantel der schändlichsten Ausschweifungen und ärgsten Verbrechen benutzt worden; die endlich gegen die Teilnehmer eingeleitete Untersuchung hatte die Bestrafung von Tausenden, großenteils mit dem Tode, zur Folge gehabt. Immer von neuem wiederholten sich die Anklagen von „ödipodeischen Verbindungen und thyesteischen Mahlzeiten", die mit dem Gottesdienste der Christen verbunden sein sollten, d. h. widernatürlichen Ausschweifungen und Ritualmorden. Man berief sich dabei auf Geständnisse, die von Sklaven, Weibern und Kindern erfoltert waren, doch allerdings auch auf gegenseitige Anklagen der christlichen Parteien und Sekten, die, wie ein heidnischer Autor sagt, einander die schändlichsten Dinge vorwarfen, die man gar nicht nennen könne. Hier sei nur erwähnt, daß Hippolyt, der Gegenpapst des Kallistus, dem letzteren in seiner noch erhaltenen „Widerlegung aller Ketzereien" vorwirft, er habe Ehebruch und Mord gelehrt. So erhielt der Glaube an die schamlosen Orgien und Ritualmorde der Christen immer neue Nahrung. Beides hatte Tacitus im Sinne, als er (im Anfange der Regierung Hadrians) schrieb, der verderbliche Aberglaube der Christen, der durch die Kreuzigung des Stifters in Judäa unterdrückt war, sei aufs neue in Rom ausgebrochen, „wohin alles Scheußliche und Schamlose (cuncta atrocia et pudenda) zusammenströmt und Anhang gewinnt". Daß auch Plinius in diesem Sinne inquiriert hatte, ergibt sich aus der von ihm an Trajan berichteten Aussage der Christen, sie seien zu einem u n s c h u l d i g e n Mahle zusammengekommen. Noch um das Jahr 200 wurde behauptet und geglaubt, daß bei der Einweihung zum Christentum ein Kind geopfert und mit dem in sein Blut getauchten Brote verzehrt werde. An die Leuchter seien Hunde gebunden; werde ihnen ein Bissen vorgeworfen, so werfen sie die Leuchter um, und in der Finsternis geschehe das Schlimmste.

Dieser Glaube an die Missetaten der Christen ist die Hauptveranlassung der sogenannten neronischen Christenverfolgung gewesen. Um den Verdacht der Urheberschaft des ungeheueren Brands von sich

abzuwälzen, der im Juli 64 Rom zum größten Teile in Asche legte[1]), gab Nero der nach Opfern verlangenden Volkswut „die durch ihre Schandtaten verhaßten Christen" preis. Man ergriff zuerst diejenigen, die sich zum Christentum bekannten, dann nach deren Angabe eine sehr große Menge anderer. Wenn auch nicht der Brandstiftung, so doch des „allgemeinen Menschenhasses" überwiesen, wurden sie unter so gräßlichen Martern hingerichtet, daß sie Mitleid erregten, „obwohl sie schuldig waren und die härtesten Strafen verdient hatten" (Tacitus). Sie wurden, in Tierfelle gehüllt, von Hunden zerfleischt oder ans Kreuz geheftet oder in Flammen gesetzt, die die einbrechende Dunkelheit erhellten. Die kaiserlichen Gärten, in denen die „Fackeln des Nero" durch die Nacht leuchteten, lagen in der Gegend der Peterskirche.

Die ersten uns bekannten Normen für die Behandlung der Christenfrage hat Trajan aufgestellt und zwar in seinem Reskript an den jüngeren Plinius, der, als Statthalter von Bithynien und Pontus, ums Jahr 112, von dem Umsichgreifen der neuen „Superstition" erschreckt, Anweisungen erbat, da er noch niemals einer Verhandlung gegen die Christen beigewohnt hatte. Trajan bestimmte, daß jeder des Christentums Beschuldigte und Überführte zu bestrafen sei; wer aber das Christentum ableugne und seine Lossagung von ihm durch ein den Göttern gebrachtes Opfer bestätige, solle ohne Rücksicht auf die Vergangenheit straflos ausgehen. Gefahndet solle auf die Christen nicht werden, auch mißbilligte der Kaiser die Berücksichtigung anonymer Denunziationen. Hadrian ist der einzige Kaiser gewesen, der den Christenglauben freigab, indem er in einem Erlasse an den Statthalter von Asia anordnete, daß der Christ nur wegen des ihm zur Last gelegten, nicht religiösen Verbrechens zur Rechenschaft gezogen werden dürfte, und den falschen Ankläger auch in diesem Falle unnachsichtlich die gesetzliche Strafe treffen solle[2]). Im allgemeinen hielten jedoch die Kaiser den Standpunkt des religionspolizeilichen Einschreitens auf geschehene Anzeige fest und straften, wo es sich nicht vermeiden ließ. Die Christen befanden sich in stetiger Rechtsunsicherheit.

Unter Marc Aurel verschlimmerte sich ihre Lage. Ein von ihm

---

1) Daß der Brand (in der Nacht vom 18./19. Juli 64) zufällig ausbrach, geht daraus hervor, daß am 17. Vollmond war. Eine so helle Nacht würde man zu einer Brandlegung sicherlich nicht gewählt haben. Hülsen The burning of Rome under Nero. American Journal of Archaeology, Second Series. Journal of the Archaeological Institute of America, vol. XIII (1909) No. 1. 2) Mommsen a. a. O. S. 420.

um 177 erlassenes Reskript, das die Bestrafung derjenigen befahl, die dazu beitragen würden, „die leicht erregbaren Gemüter der Menge durch Wahnglauben in Angst zu versetzen", fand auch auf die Christen Anwendung. In verschiedenen Provinzen brach die Wut der städtischen Bevölkerungen gegen sie los. Wir besitzen das höchst interessante Schreiben der Gemeinden von Vienne und Lyon über die Verfolgungen in der letzteren Stadt (zu deren Opfern der Bischof Pothinus gehörte) an die Brüder in Asia und Phrygien. Von den verurteilten Christen in Lyon wurden die Bürger enthauptet, die Nichtbürger wilden Tieren vorgeworfen. Im Gegensatz gegen die Verordnung Trajans hatte der Statthalter auf die Christen fahnden lassen, und dies ist nach der Äußerung eines Zeitgenossen damals allgemein oder doch vielfach geschehen[1]). Verfolgungen seit Trajan.

Der Ausbruch eines fanatischen Christenhasses in jener Zeit ist sehr begreiflich. Niemals vorher war das Reich von so schwerem Unglück jeder Art heimgesucht worden. Im Jahre 166 waren deutsche Stämme, durch Völkerschiebungen gedrängt, über die Donau eingebrochen, hatten die nordöstlichen Grenzprovinzen von der Ostschweiz bis Ungarn und Siebenbürgen überschwemmt und verheert und Hunderttausende von Gefangenen fortgeschleppt; bis Italien und Griechenland waren einzelne ihrer Horden vorgedrungen. Zum ersten Male wankte das Reich in seinen Fugen. Neun Jahre dauerten die schweren, verlustvollen, mit der äußersten Anspannung aller Kräfte geführten Kriege, in denen sie endlich überwältigt wurden. Zugleich wütete seit 162 jene furchtbarste Epidemie des Altertums, die, aus dem Orient eingeschleppt, bis nach dem Rhein und Gallien vordrang, die Lager der Legionen verheerte und ganze Landstriche in Einöden verwandelte[2]). Dazu kamen Mißwachs und Hungersnot, um die Leiden der Bevölkerungen aufs höchste zu steigern. Wenn je, so hatte man damals Grund zu glauben, daß die Götter dem so lange von ihnen sichtbar beschützten Reich ihre Gnade entzogen hätten; und welche Ursache ihres Zorns lag näher, als der immer mehr um sich greifende Abfall vom Glauben der Väter, den die Irrlehren der lichtscheuen, von Menschenhaß erfüllten „Atheisten" verschuldeten? Schwerlich hat Marc Aurel solchen Anschauungen ganz fern gestanden. Er war ein nicht nur sehr gottesfürchtiger, sondern auch starkgläubiger Mann. In einer Welt ohne Götter, hat er gesagt, wolle er nicht leben.

1) Orig. c. Celsum VIII 69—72. 2) Vgl. Teil I Seite 42 f.

Montanisten. Endlich kommt hier in Betracht, daß damals innerhalb des Christentums eine schwärmerische Glaubensrichtung aufgekommen war, die der Staatsgewalt mit herausforderndem Trotze gegenüberstand. Ihren schärfsten Ausdruck fand sie in der Sekte der Montanisten, deren Stifter Montanus um 156 in Kleinasien mit dem Anspruch aufgetreten war, der erschienene Paraklet zu sein. Die Montanisten, deren Anschauungen sich auch in der abendländischen Kirche verbreiteten, forderten strengste Askese und unbedingte Lossagung von allem Irdischen, verkündeten das nahe Bevorstehen des Weltendes und des tausendjährigen Reichs, legten übermäßigen Wert auf das Märtyrertum und ermahnten dazu. Diese Märtyrersucht, die auch in gemäßigten christlichen Kreisen Mißbilligung fand, erregte in heidnischen nur Spott und Hohn; man empfahl ihnen, sich doch selbst umzubringen, anstatt anderen Leuten Mühe zu machen. Als der Prokonsul C. Arrius Antoninus (184—185) die Christen in seiner Provinz Asia heftig verfolgte, zogen sie (wohl in Ephesus) haufenweise vor sein Tribunal und boten sich freiwillig dar. Einige von ihnen ließ er abführen, zu den anderen sprach er: „Ihr Elenden, wollt ihr durchaus sterben, so habt ihr ja Abgründe und Stricke“[1]). Auf Marc Aurel machte der Todesmut der christlichen Märtyrer den Eindruck, daß er nicht auf vernünftiger Überzeugung, sondern auf hartnäckigem Trotze beruhe.

Wie in Gallien und Kleinasien hat die damalige Verfolgung auch in Afrika, wo bisher noch kein Christenblut geflossen war, Opfer gefordert. Wir besitzen das Protokoll einer Verhandlung, die gegen 3 Christen und 3 Christinnen aus Scili in Numidien am 17. Juli 180 in Karthago von dem Prokonsul von Afrika geführt worden ist. Trotz seiner offenbaren Bemühung, ihnen den Rücktritt zum Heidentum zu erleichtern, beharrten die Angeklagten bei ihrem Bekenntnisse, wiesen das Ansinnen, beim Genius des Kaisers zu schwören und für sein Heil ein Opfer zu bringen, zurück und lehnten auch die angebotene Bedenkzeit von 30 Tagen ab. Sie wurden an demselben Tage enthauptet; über ihrem Grabe erhob sich später eine Basilika[2]). In Rom sind damals oder wenig später die Christen zur Zwangsarbeit in den sardinischen Bergwerken verurteilt worden, deren Befreiung die Maitresse des Commodus, Marcia, um 190, erwirkte[3]). Die Bergwerksstrafe war nächst der Todesstrafe die härteste; die Verurteilten waren durch

1) Neumann a. a. O. S. 69. 2) Ders. a. a. O. S. 71 ff. 3) Vgl. Teil I S. 126, 5.

sie zum Sklavenstande degradiert, arbeiteten (auf der einen Seite des Kopfs kahl geschoren) in Ketten und waren körperlichen Züchtigungen ausgesetzt.

Wenn auch die Verfolgung in den nächsten Jahren nach dem Tode Marc Aurels noch fortdauerte, so kam doch nun (zunächst durch Marcias Einfluß) für die Kirche eine bessere Zeit. Sie erfreute sich nun während einer Periode von fast 70 Jahren eines nur durch die Verfolgungen unter Septimius Severus und Maximinus Thrax unterbrochenen Friedens. Die Märchen von den Ritualmorden und schamlosen Orgien verstummten allmählich, je mehr das Christentum mit zunehmender Ausbreitung aus der Verborgenheit ans Licht trat, je mehr Christen und Heiden (auch durch Ehen und Familienbeziehungen) in Berührung kamen. Es ist ein Beweis für die Abnahme des Christenhasses, daß die tausendjährige Säkularfeier der Stadt Rom, die im Jahre 248 drei Tage und drei Nächte hindurch aufs feierlichste begangen wurde, unzweifelhaft eine große Steigerung des religiösen Gefühls bewirkte, ohne christenfeindliche Demonstrationen verlief. War nun die Zahl der Märtyrer bis dahin eine an sich nicht geringe gewesen, so war sie es doch (abgesehen von den nicht im eigentlichen Sinne zu ihnen zu rechnenden Opfern der neronischen Verfolgung) im Verhältnis zu der Größe des Reichs und einem Zeitraum von zwei Jahrhunderten. Dies bestätigt ausdrücklich in einer 248 verfaßten Schrift Origenes, der gelehrteste christliche Schriftsteller der vorconstantinischen Zeit. Er sagt: „Wenige und leicht zu Zählende haben von Zeit zu Zeit den Tod erlitten, um des Glaubens willen und um die übrigen zu mahnen.“ Sein Zeugnis wiegt um so schwerer, da seine persönlichen Erfahrungen ihn eher geneigt machen konnten, den Umfang und die Schrecklichkeit der Verfolgungen zu übertreiben. Er hatte selbst deren zwei erlebt und war von der ersten aufs schwerste mitbetroffen worden. Sein Vater Leonidas war im Jahre 202 in Alexandria als Christ zum Tode durch das Schwert verurteilt worden; er selbst, noch nicht 17 Jahre alt, hatte ein so stürmisches Verlangen nach dem Märtyrertum empfunden, daß die Mutter ihm die Kleider verstecken mußte, um ihn zu nötigen, zu Hause zu bleiben. Aber an den Vater im Gefängnis schrieb er einen eindringlichen Brief über das Martyrium, in dem er ihn mahnte, nicht etwa auf seine Familie Rücksicht zu nehmen: „Halt an Dich, daß Du Dich nicht unseretwegen umstimmen lässest!“[1])

Verhältnismäßig geringe Zahl der Märtyrer.

1) Neumann a. a. O. S. 163.

Während der Verfolgung unter Maximinus Thrax hat er dann eine Aufforderung zum Martyrium geschrieben, in der er aufs dringendste mahnt, auch unter der Todesdrohung, auch auf der Folter sich mit keinem Worte zu beflecken. Eine Bestätigung (deren es allerdings nicht bedarf) findet das Zeugnis des Origenes von der geringen Zahl der Märtyrer bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts in der sehr leidenschaftlich (im Jahre 313—4) geschriebenen Schrift des Lactantius „Von den Todesarten der Verfolger". Hier folgt Decius (249—251) unmittelbar auf Nero und Domitian. Wenn Lactantius sagt, die nach Domitian regierenden guten Kaiser seien nicht Feinde der Kirche gewesen und die Leiden und Bedrängnisse der Christen in der Zeit zwischen Domitian und Decius ganz mit Stillschweigen übergeht, so konnten diese unmöglich einen sehr tiefen Eindruck hinterlassen haben. Aber selbst die Verfolgung des Diocletian ist „kein Schatten von dem gewesen, was Herzog Alba in den Niederlanden getan hat" (Niebuhr). Die Zahl der dort unter Karl V. um des Glaubens willen Hingerichteten schätzt Fra Paolo auf 50000, Hugo Grotius auf 100000.

Den Glaubens- und Bekehrungseifer der Christen haben übrigens die Verfolgungen bekanntlich eher entzündet als gedämpft. „Unsere Lehre," sagt Clemens von Alexandria, „hindern seit ihrer ersten Verkündigung Könige und Herrscher, Vorsteher der Provinzen und Statthalter, indem sie mit all ihren Söldnern und einer ungeheueren Menschenmenge wider uns streiten, und unserer, so viele sie nur können, zu vertilgen suchen: und doch blüht sie nur immer mehr. Sie stirbt nicht wie eine menschliche Lehre und welkt nicht wie eine schwache Gabe, denn keine Gabe Gottes ist schwach. Sie bleibt und kann nicht gehindert werden, ob man sie gleich, wie geweissagt ist, bis ans Ende verfolgen wird"[1]).

Hauptursachen der schnellen Ausbreitung des Christentums.

Doch trotz des glühendsten Bekehrungseifers der Christen hätte die erhabene — für einen großen, wenn nicht den größten Teil der heidnischen Welt nur zu erhabene — Lehre des Evangeliums nicht verhältnismäßig so schnell sich verbreiten können, wenn nicht noch andere Ursachen zu dieser Verbreitung mitgewirkt hätten, die teils in den Bedürfnissen und Schwächen der menschlichen Natur überhaupt, teils in den Zuständen der damaligen Gesellschaft begründet waren.

Die neue Lehre richtete sich an die ganze Menschheit, sie schloß keinen von der Verheißung des Heils aus, auch nicht den Geringsten

1) Clem. Al. Cohort. ad gent. c. 10 p. 85. Stromat. IV 18 p. 827. Tzschirner Fall des Heidentums S. 524 f.

und Verachtetsten. Sie fand naturgemäß den günstigsten Boden in der ungeheueren Mehrzahl der Mühseligen und Beladenen, der Armen und Unglücklichen. Die froheste Botschaft brachte sie den Sklaven; sie verkündete ihnen ihre Erhebung aus Niedrigkeit, Verachtung, Rechtlosigkeit, ihre Gleichstellung mit den Freien. In ihren Kreisen muß sie sich am schnellsten fortgepflanzt haben und ist gewiß oft genug aus den Sklavenzellen in die Wohnungen der Herren gedrungen[1]). Sie spendete aber überhaupt den Verzweifelnden und Zagenden einen ungeahnten Trost, sie eröffnete auch dem Schuldbeladensten Aussicht auf Vergebung. Die Heiden spotteten: während zu anderen gottesdienstlichen Weihen diejenigen geladen würden, die sich rein von Schuld fühlten, versprächen die Christen, das Reich Gottes werde auch die Sünder und die Toren aufnehmen, kurz gerade die Unseligen[2]). Die Sprache, in der das Evangelium verkündet wurde, konnte hiernach nur die der kleinen Leute sein. Wie das Griechische, in dem die Bücher des Neuen Testaments verfaßt sind, ist auch das Latein, in dem sie zuerst dem Abendlande bekannt wurden, nicht die Schrift- oder Gelehrtensprache, sondern „die alltägliche des Hauses und der Familie, des Markts und der Straßen, der Werkstätten, des platten Lands, des Feldlagers“[3]).

Sehr hoch ist auch der Einfluß anzuschlagen, den die Empfänglichkeit der Frauen für die neue Lehre auf deren Verbreitung übte. Das Christentum erhob die Frauen in den griechischen Ländern, wo ihre Stellung eine tief herabgedrückte war, zu ebenbürtigen Gefährtinnen des Manns, es gab der Ehe durch die innigere Seelengemeinschaft des gleichen Glaubens und der gleichen Hoffnung eine neue Weihe, dem Jungfrauentum eine neue Heiligkeit, dem ganzen Leben der Frau für die Gesellschaft eine höhere Geltung. Nicht immer hielten die Frauen sich innerhalb der Schranken, die für ihre Stellung auch in der christlichen Gemeinde gezogen bleiben sollten. Paulus hatte zu rügen, daß sie in Korinth mit unbedecktem Haupte beteten und weissagten, er mußte ermahnen, daß sie in der Gemeinde schweigen, nach dem Gesetz den Männern untertan sein sollten[4]).

Was aber dem Christentum die meisten Gläubigen zuführte, das war dasselbe, wodurch selbst das Judentum bei aller seiner Ausschließlichkeit eine so starke Anziehungskraft geübt hatte[5]): die innerhalb

1) Keim Rom u. d. Christentum 1881 S. 360. 1. 2) Cels. ap. Orig. c. C. III 59. 3) Rönsch Itala u. Vulgata S. 1 f. 4) Corinth. I 11, 5. 14, 34. Vgl. Hausrath Paulus S. 389 f. 5) Oben S. 245 f.

des Heidentums vergeblich gesuchte Befriedigung des Glaubensbedürfnisses, die nur ein über jede Skepsis erhabenes, weil auf göttlicher Offenbarung beruhendes Dogma gewähren konnte[1]); und das Unbegreifliche dieses Dogmas entsprach „dem Hange des menschlichen Geistes, am liebsten das Geheimnisvolle zu glauben" (Tacitus)[2]), im höchsten Grade. Vielleicht ergriff aber nichts in diesem Dogma die Gemüter so unwiderstehlich, als die nie zuvor mit so überzeugender, alle Zweifel niederschlagender Gewißheit verkündete Verheißung eines besseren Jenseits, einer ewigen Seligkeit: während zugleich mit dieser beglückenden Hoffnung die Furcht vor den ewigen Strafen, die dem Unglauben drohten, nicht minder gewaltig wirkte, um so mehr, als der Glaube an das nahe Bevorstehen des tausendjährigen Reichs bei den Christen bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts allgemein war[3]).

Auch Wunder und Zeichen, nach denen die Gläubigen nicht minder als die Zweifelnden und Schwankenden verlangten, geschahen mindestens ebenso zahlreich zur Bekräftigung des christlichen als des heidnischen Glaubens. Im Namen Jesu, sagt Irenäus (Bischof von Lyon 177—202), vollbringen seine Schüler, die von ihm die Gabe empfangen haben, Austreibungen von Teufeln, andere sehen und sagen die Zukunft voraus, andere heilen Kranke durch Auflegen der Hände und wecken Tote wieder auf. Es ist unmöglich, die Erweisungen der Gnade zu zählen, welche die Kirche für die ganze Welt von Gott erhalten hat und im Namen Jesu Christi, des unter Pilatus gekreuzigten, zum Wohle der Völker vollbringt, ohne Betrug zu üben oder Bezahlung anzunehmen; denn wie sie diese Gaben als Geschenk von Gott empfangen hat, teilt sie sie auch als Geschenk mit[4]). Arnobius, für den (wie gewiß für die meisten) die von Christus vollbrachten Wunder die Göttlichkeit seiner Natur erwiesen, legte (auch für die Zurückweisung der heidnischen Behauptung, er sei ein Zauberer gewesen) besonderen Wert darauf, daß er durch sein bloßes Wort und durch Handauflegen

1) Von den Gründen, die Voltaire Hist. de l'établissement du christianisme ch. XIII (Impr. d. l. société littéraire-typogr. 1784 Vol. XXXV Philosophie IV p. 301) für die Ausbreitung des Christentums angeführt hat, ist dies der einzige, welcher „eine tiefere Kenntnis sowohl der Natur des Menschen als der Natur des Christentums verrät als die Gibbons" (J. Bernays Gesammelte Abhandl. II 1885 S. 225). Von Gibbon sagt Herder (Ideen z. Philos. d. Gesch. T. IV [1820] S. 97), daß er „über das Christentum sehr milde urteilt". 2) Tac. A. I 22. 3) Gieseler Lehrb.[4] I 1, 225. K. J. Neumann Der römische Staat u. d. allgemeine Kirche (1890) I 55 f. 4) Iren. Adv. haeres. II 32, 4 p. 166. (Euseb. H. e. V 7.) Gibbon. Hist. ch. XV. Andere Stellen bei Tzschirner S. 524 f. Renan Marc-Aurèle p. 529 s. Vgl. Evangiles p. 65.

Kranke zu heilen und Tote zu erwecken vermochte: während die Heidengötter nur, wie Ärzte, Heilmittel verordneten, vielen Tausenden von Kranken aber zu helfen gar nicht imstande waren[1]). Ebenso sagt Origenes, er habe Kranke durch die bloße Anrufung des Namens Gottes und Jesu von ihren Leiden befreit gesehen, „die weder Menschen noch Dämonen zu heilen vermochten“[2]). Augustinus berichtet zahlreiche selbsterlebte Wunder, darunter nicht weniger als fünf Totenerweckungen, besonders viele wunderbare Krankenheilungen hätten sich bei den Grabzellen des heiligen Stephanus zu Kalama und Hippo Regius ereignet: über die bei der letzteren, die noch nicht zwei Jahre stand, erfolgte hatte man schon an 70 schriftliche Berichte[3]). Und so sind, wie später im germanischen Norden[4]), dem neuen Glauben unzählige Bekenner durch die Überzeugung gewonnen worden, „daß der Christengott den besseren Willen habe zu helfen als die Heidengötter und vor allem die größere Macht“. Als in Gaza bei einem Pferderennen, bei welchem die Pferde eines eifrigen Christen und eines eifrigen Heiden liefen, „Christus den Marnas schlug“, ließen viele Heiden sich taufen[5]). Daß der Übertritt zum Christentum sich durch die Vorteile empfehle, die der Christengott seinen Bekennern gewähre, spricht aufs naivste ein Gedicht des Rhetors Endelechius im 4. oder 5. Jahrhundert aus. Bucolus hat seine Herden durch eine Rinderseuche verloren, während die des Tityrus verschont geblieben sind. Welcher Gott, fragt jener, hat dich vor diesem Schaden bewahrt? und Tityrus antwortet, das Zeichen des Kreuzes, auf die Stirnen der Tiere gemalt, habe sie gesund erhalten: wolle Bucolus den Beistand des wahren Gottes erbitten, so genüge der bloße Glaube an ihn. Wenn das sich wirklich so verhalte, sagt Bucolus, so zögere er nicht, den wahren Glauben anzunehmen und den Irrtum zu fliehen, und der bei diesem Gespräch anwesende Ägon ist bereit, dasselbe zu tun: „denn warum sollte ich zweifeln, daß dasselbe Zeichen, das die Krankheit überwindet, auch für die Menschen immerdar heilsam ist?“[6]) Welche Beispiele von wunderbaren Bestrafungen hartnäckigen Festhaltens am Heidentum erzählt wurden, zeigt der Bericht des Augustinus über die Bekehrung des Oberarztes (archiater) Dioscorus. Dieser, der gewohnt gewesen war, die Christen zu verhöhnen, rief bei einer Erkrankung seiner Tochter

1) Arnob. I 42 sqq. 2) Oben S. 187, 3. 3) Augustinus C. D. XXII 8. 4) Dehio Gesch. d. Erzbistums Hamburg-Bremen I 83. 5) Mommsen R.G. V 461 f. (Hieronymus Copp. IV p. 80, vita Hilarionis, c. 20). 6) Riese Anthol. lat. I 2, 893.

das Erbarmen Christi an und gelobte, falls sie genese, Christ zu werden. Als er nach ihrer Genesung mit der Erfüllung des Gelübdes zögerte, wurde er blind, und als er es erneuerte, wieder sehend; eine Zögerung, das christliche Bekenntnis abzulegen, hatte eine Lähmung aller Glieder, auch der Zunge zur Folge; als er sich dazu bereit zeigte, hörte auch diese Heimsuchung auf[1]).

Sodann erfüllte der felsenfeste, so oft und so heldenmütig bewährte Glaube der Christen mit Ehrfurcht vor einer Religion, die solche Bekenner fand. „Je mehr wir hingemäht werden", sagt Tertullian, „desto mehr wächst unsere Zahl. Das Blut der Christen ist Samen. Jene starre Hartnäckigkeit, die ihr uns vorwerft, wird zur Lehrerin. Denn wer würde durch ihr Anschauen nicht erschüttert und zum Forschen aufgeregt, was hier eigentlich verborgen ist? Wer tritt, wenn er geforscht hat, nicht bei? Wer wünscht nicht, wenn er beigetreten ist, selbst zu dulden?"[2]) Die Sittlichkeit der Christen nötigte auch Gegnern Bewunderung ab. Plinius war bei jener Untersuchung, die er als Statthalter von Bithynien gegen die dortigen Christen (zunächst in Amisus) einzuleiten sich veranlaßt sah[3]), in dem allgemeinen Vorurteil befangen, daß sie in ihren geheimen Versammlungen Schandtaten verübten; doch fand er nach einer strengen Untersuchung, bei der auch zwei Sklavinnen gefoltert wurden, keine andere Schuld an ihnen, als einen „verkehrten und maßlosen Aberglauben". Die Angeklagten beteuerten ihm, ihr Vergehen oder ihr Irrtum habe darin bestanden, daß sie gewöhnlich an einem bestimmten Tage vor Sonnenaufgang zusammengekommen seien, ein Gebet an Christus wie an einen Gott gesprochen und gelobt hätten, keinen Diebstahl, Raub oder Ehebruch zu begehen, die Treue nicht zu brechen, anvertrautes Gut nicht abzuleugnen. Dann wären sie auseinandergegangen und wieder zu einem unschuldigen, gemeinsamen Mahle zusammengekommen[4]). Galenus fand, daß die Christen ihr Glaube so handeln lehre, wie die Vorschriften der echten Weltweisheit; er erkannte namentlich ihre Verachtung des Tods, ihr keusches, züchtiges, enthaltsames, streng sittliches Leben an: es gebe unter ihnen solche, die in Beherrschung des Gemüts und eifrigem Streben nach Tugend wahren Philosophen nicht nachständen[5]).

---

1) Augustin. Epist. 227. 2) Tertullian. Apol. 50. Gieseler I 70, 21. 3) Oben S. 252. 4) Plin. ad Tr. 96 u. 97. Die Ansicht Hausraths Neutest. Zeitgesch. III 383 f., daß die Form des dortigen Glaubens die essäische war, ist widerlegt von Arnold Studien z. Gesch. d. Plinian. Christenverfolgung 1887 S. 56. 5) Gieseler

Daß die christlichen Gemeinden freilich auch unlautere Elemente enthielten, daß nicht alle Sünder, die sie in der Hoffnung auf Besserung aufnahmen, wirklich gebessert wurden, dafür zeugen schon die Vorwürfe, die Paulus und ein in seinem Namen redender Autor den Gemeinden zu Korinth und Kreta machte[1]); sowie „daß Jacobus sich genötigt sah, den sittlichen Mißbrauch der Paulinischen Lehre von der allein selig machenden Kraft des Glaubens zu rügen, und daß die Apokalypse gegen Verführer in Pergamus (Nikolaiten) zu eifern hatte, welche nicht nur die den Heidenchristen gegebenen Speisegesetze, sondern auch das Verbot der Unzucht nicht achteten“[2]). Gerade die werktätige Liebe und Barmherzigkeit, welche die Christen untereinander übten, wurde auch von Heuchlern mißbraucht, die sich der neuen Gemeinschaft in Hoffnung auf Unterstützung und andere Vorteile anschlossen[3]), zumal da mit der Zeit übertriebene Gerüchte von dem Reichtume der christlichen Gemeinden in die heidnische Welt drangen. Man erzählte, daß „die Brüder“ ihre Güter verkauften und den Erlös der Kirche darbrächten, daß es bei ihnen für die höchste Frömmigkeit gälte, die eigenen Kinder zu entblößen, um die Kirche zu bereichern[4]). Schon Paulus spricht von wandernden Christen, welche die fremden Gemeinden aufzehren und ihnen das Ihre nehmen[5]), und er selbst mußte sich bei den Korinthern gegen den Vorwurf beabsichtigter Übervorteilung rechtfertigen[6]). In der etwa in Hadrians Zeit verfaßten „Apostellehre“ heißt es, daß die reisenden Missionare höchstens zwei Tage an einem Ort bleiben dürfen; wer drei bleibe, sei ein falscher Prophet; ebenso wer Geld zur Reise verlange; sie dürfen nichts nehmen als Brot, das bis zur nächsten Herberge ausreicht. Nicht jeder, der im Geist redet, sei ein Prophet, als solcher erweise man sich durch einen Lebenswandel, der dem des Herrn ähnlich sei[7]).

Unlautere Elemente in den christlichen Gemeinden.

a. a. O. S. 168 und Galen in der in arabischer Übersetzung erhaltenen Schrift De sententiis politiae Platonicae bei Harnack, Mission, S. 157 f. 1) Hausrath Paulus S. 330 f. 410 f. Neutest. Zeitgesch. III 542 f. Vgl. Heinrici Die Christengemeinde Korinths. Zeitschr. f. wiss. Theol. XIX 508 ff. Über die Ausartung der Agapen (Cyprian. Epp. 65, 3). Ders. Die Anfänge paulinischer Gemeinden. Das. XX 129 f. 2) Gieseler a. a. O. S. 112. 3) Solche, die ihren Beruf (z. B. den eines Schauspielers) als mit dem christlichen Bekenntnis unvereinbar aufgaben, wurden von der Gemeinde unterhalten. Cyprian. Epp. 2(61) ed. Hartel p. 467. Hatch-Harnack Gesellschaftsverfass. d. christ. Kirche im Altert. 35, 37. 4) Prudent. Peristeph. II 65 ss. 77: Addicta avorum praedia Foedis sub auctionibus Successor exhaeres gemit Sanctis egens parentibus. Haec occuluntur abditis Ecclesiarum in angulis, Et summa pietas creditur Nudare dulces liberos. 5) 2. Cor. 11, 13—20. Hausrath Neutest. Zeitgesch. II 559. 6) Hausrath Paulus S. 416. 7) Harnack Apostellehre² 1898 S. 54 f.

Lucian hat vom christenfeindlichen Standpunkte die Teilnahme geschildert, die der Philosoph Peregrinus Proteus bei den Christen in Palästina fand, als er sich zu ihrem Glauben bekannte und um seines Bekenntnisses willen ins Gefängnis geworfen wurde. Nachdem sie vergeblich alles aufgeboten hatten, um ihn zu befreien, suchten sie wenigstens seine Gefangenschaft auf jede Weise zu erleichtern. Vom frühen Morgen an sah man bei dem Gefängnisse alte Frauen, Witwen und Waisenkinder. Die Vorsteher erlangten durch Bestechung der Wächter die Erlaubnis, auch die Nächte bei dem Gefangenen zuzubringen. Reichliche Mahlzeiten wurden hineingetragen und bei den Mahlen Gebete gehalten. Selbst von den Gemeinden in Kleinasien kamen Gesandte, um zu trösten, zu raten und zu helfen; denn sie beweisen, sagt Lucian, in solchen Fällen eine unglaubliche Hilfsbereitschaft, sie geben geradezu unbedenklich alles hin. So erhielt Peregrinus viel Geld und machte seine Gefangenschaft zur Quelle einer nicht unerheblichen Einnahme. Denn die Unseligen, heißt es weiter, bilden sich ein, daß sie ewig leben werden, und achten daher dieses Leben und seine Güter nicht; auch hat sie ihr erster Gesetzgeber gelehrt, daß sie alle untereinander Brüder seien, wenn sie nur alle hellenischen Götter verleugnet haben, dagegen jenen ihren gekreuzigten Weisen verehren und nach seinen Gesetzen leben. Sie achten also alles in gleicher Weise gering und halten es für gemeinsam, indem sie solcherlei Lehren ohne irgend eine Bürgschaft annehmen. Kommt nun ein verschmitzter Betrüger zu ihnen, so kann er mit den einfältigen Leuten sein Spiel treiben und in kurzem reich werden[1]). — Übrigens rügt auch Tertullian das Übermaß der leiblichen Pflege, das von seiten der Gemeinden den um des Glaubens willen eingekerkerten Brüdern zuteil wurde[2]), und Ambrosius warnt die Priester ernstlich, ihre Gaben nicht an Unwürdige zu verschwenden, die unter den verschiedensten Vorspiegelungen Unterstützung erbaten[3]).

Sektenwesen.

Daß falsche Propheten aller Art, sowohl Betrüger als Schwärmer und Fanatiker in den christlichen Gemeinden für Verbreitung ihrer Irrlehren und damit für die Gewinnung von Ansehen und Macht einen besonders günstigen Boden fanden, ist ebensowenig zu bezweifeln, als daß Ehrgeizige, denen niedrige Lebensstellung oder sonstige Ungunst der Verhältnisse die Erreichung ihrer Ziele unmöglich machte, in dieser

1) Lucian. Peregrin. 11—13. 2) Gieseler S. 245, 41, Orig. c. Cels. III 12.
3) Ambros. De offic. II 16.

Genossenschaft eine Rolle zu spielen suchten, die ihnen im Staatsleben versagt war. Von Anfang an wucherte im Christentum das Sektenwesen, und die Kirche verfolgte die Sekten und diese einander mit bitterem Haß und leidenschaftlichen Beschuldigungen, die kaum hinter den von den Heiden gegen die Christen überhaupt gerichteten Anklagen an Heftigkeit zurückblieben. So sehr, behauptete Celsus, seien die Christen unter sich gespalten, daß sie außer dem Namen kaum noch etwas gemein hätten[1]).

Der Verfasser der „Widerlegung aller Ketzereien". (Hippolyt.)

Die oben erwähnte, von dem stark zu montanistischer Strenge neigenden Gegenpapst des Callistus (215—222), Hippolyt, nicht lange vor 235 verfaßte „Widerlegung aller Ketzereien" gibt einen höchst interessanten Einblick in die innerhalb der christlichen Gemeinden, namentlich durch Verschiedenheit der Lehrmeinungen entstandenen Spaltungen und Gegensätze, sowie in die Übelstände und Schwierigkeiten, die sich aus den Berührungen der christlichen Welt mit der heidnischen ergaben. Hippolyts Angriff gegen das Oberhaupt der römischen Gemeinde beweist nur zu klar, wie häßliche Leidenschaften schon damals Glaubensstreitigkeiten in der christlichen Welt wachriefen und nährten. Sein in mehr als einer Beziehung charakteristischer Bericht ist im wesentlichen folgender[2]).

Seine Darstellung der Laufbahn des Callistus.

Callistus war ein christlicher Sklave eines ebenfalls christlichen Freigelassenen im Hause des Kaisers Commodus, Namens Carpophorus. Dieser vertraute ihm eine nicht unbedeutende Summe an, mit welcher Callistus unter dem Namen seines Herrn, aber zu seinem eigenen Vorteil ein Bankgeschäft begründen sollte. Viele Witwen und Brüder legten darin ihr Geld an. Callistus aber geriet an den Rand des Bankrotts; um sich der Rechnungsablegung zu entziehen, floh er nach dem Hafen von Portus und begab sich auf ein zur Abfahrt bereites Schiff. Carpophorus folgte ihm; als jener seinen Herrn am Hafen erscheinen sah, sprang er ins Meer, wurde aber herausgezogen, nach Rom gebracht und von Carpophorus in die Stampfmühle (zu einer gewöhnlichen Strafarbeit der Sklaven) geschickt. Doch ließ sich Carpophorus bewegen, ihn wieder zu entlassen, da mehrere bei der Bank beteiligte Brüder ihm mit Tränen vorstellten, daß sie im Vertrauen auf ihn dem Callistus ihr Geld übergeben hätten, und daß dieser eingestehe, eine Summe in Sicherheit gebracht zu haben. Callistus aber, nicht imstande, seinen Verpflichtungen nachzukommen,

1) Gieseler S. 195 ff. 2) Refut. haeres. IX.

wollte seinem Leben ein Ende machen und zugleich die Glorie des Märtyrertums erwerben. Er begab sich, unter dem Vorwande, Geld einfordern zu wollen, am Sabbat in eine Synagoge und störte den Gottesdienst. Die Juden fielen über ihn her und schleppten ihn vor das Tribunal des Stadtpräfekten Fuscianus, der ihn geißeln ließ und zur Arbeit in den Bergwerken Sardiniens verurteilte, wo sich bereits andere wegen ihres Glaubens verurteilte Christen befanden. Die Geliebte des Kaisers Commodus aber, die bereits erwähnte Marcia, ließ in der Absicht, ein gutes Werk zu tun, sich von dem Bischof Victor ein Verzeichnis der dortigen Märtyrer geben und erwirkte deren Befreiung. Callistus, dessen Namen Victor absichtlich nicht auf die Liste gesetzt hatte, bewog den Überbringer der Botschaft, den Eunuchen Hyacinthus, der Marcias Pflegevater und damals Presbyter in der Gemeinde war, auch seine Befreiung bei dem Prokurator von Sardinien durchzusetzen. Victor war damit unzufrieden, begnügte sich aber, dem Zurückgekehrten Antium als Aufenthaltsort anzuweisen, wo er von einer monatlichen Unterstützung lebte. Die bisher erzählten Ereignisse fallen in die Zeit zwischen 186—190[1]).

Nach Victors Tode wußte Callistus sich bei dessen Nachfolger Zephyrinus, der nach der Versicherung des Autors ein einfältiger, ungelehrter, in geistlichen Doktrinen unwissender, überdies bestechlicher und geldgieriger Mann war, in Gunst zu setzen, so daß ihn Zephyrinus nach Rom berief und über den von ihm neu begründeten Friedhof setzte. Callistus verstand es, jeder der in der Gemeinde hadernden Parteien die Meinung beizubringen, daß er auf ihrer Seite sei, und erreichte so seine Wahl zum Bischof. Als solcher trat er mit einer verderblichen Irrlehre auf, indem er die Einheit des Vaters und des Sohns behauptete, stiftete eine Schule und erklärte, daß, wer dieser beitrete, Vergebung der Sünden erhalte. Viele, die ihr Gewissen schlug, darunter solche, die der Verfasser nach erfolgtem Urteilsspruch aus der Gemeinde gestoßen hatte, traten der Schule bei. Callistus lehrte, daß ein Bischof auch wegen einer Todsünde nicht abgesetzt werden dürfe, setzte Bischöfe, Presbyter und Diakonen ein, die in zweiter und dritter Ehe lebten, und ließ Geistliche, die heirateten, im Amte. Er machte von dem Spruche „Lasset das Unkraut mit dem Weizen wachsen" die Anwendung, daß die Sünder in der Gemeinde bleiben sollten, deren Gleichnis die Arche Noah sei, in der reine und

1) De Rossi Bull. crist. 1866 p. 7.

unreine Tiere waren. Er übte eine sträfliche Nachsicht, namentlich gegen vornehme Frauen, denen er gestattete, mit Sklaven oder Männern von niedrigem Stande zu leben, mit denen sie keine gültige Ehe eingehen konnten, ohne ihres Stands verlustig zu werden: und die Abneigung, Kinder von solchen Männern zu erziehen, führte diese Frauen zu neuen Verbrechen. So lehrte jener Gottlose zugleich Ehebruch und Mord. Unter ihm wurde auch von seinen Anhängern zuerst die Wiedertaufe versucht.

An der materiellen Wahrheit der hier berichteten Tatsachen kann kein Zweifel sein, aber ebenso klar ist, daß sie in feindseligster Weise zusammengestellt, gedeutet und beleuchtet sind. Inwiefern die Lehre des Callistus und seine Handhabung der geistlichen Zucht eine günstigere Beurteilung zuläßt, soll hier nicht erörtert werden[1]). Nach der Darstellung des Autors bleibt es unbegreiflich, wie er von derselben Gemeinde, die ihn als gemeinen Verbrecher kannte, zum Oberhaupt gewählt werden konnte. Verschwiegen ist hier mindestens sein Eintritt in die Geistlichkeit, und wahrscheinlich noch manches andere, was eine solche Erhebung nach einer solchen Vergangenheit verständlich machen könnte. Callistus scheint Archidiakonus des Papstes Zephyrinus gewesen zu sein; als solcher hatte er die Verwaltung der Gemeindekasse, die Austeilung des Gehalts an die Geistlichen, der Almosen an die Witwen und Waisen; in dieser Stellung konnte er schwer vermeiden, Unzufriedenheit zu erregen, aber kaum zum Bischof gewählt werden, wenn seine (achtzehnjährige) Verwaltung nicht eine im wesentlichen untadelhafte gewesen war[2]).

Mit dem Namen des Callistus ist eine ehrwürdige, für die Geschichte des ältesten Christentums bedeutungsvolle Anlage und zugleich eine der glänzendsten Entdeckungen auf dem Gebiete der Archäologie unzertrennlich verknüpft. Jener von Zephyrinus an der Appischen Straße auf Besitzungen der Cäcilier neubegründete Begräbnisplatz ist allem Anscheine nach der erste staatlich anerkannte Friedhof der römischen Christengemeinde gewesen, während bis dahin die Bestattungen auf den Grundstücken einzelner Mitglieder erfolgten, an deren Besitztitel der Bestand der Begräbnisplätze geknüpft war. Diesen fortan nach Callistus benannten Friedhof, der die Ruhestätte

1) Sehr ausführlich ist dies geschehen von De Rossi Bull. crist. 1866 Nr. 1. Esame archeol. e critico della storia di S. Callisto narrata nel libro nono de' Filosofumeni. P. II Della dottrina dommatica e della disciplina ecclesiastica.

2) De Rossi a. a. O. p. 7.

der Päpste bis auf Miltiades (gest. 314) war, hat in unseren Tagen die unermüdliche, geniale und glückliche Forschung de Rossis wiederentdeckt.

Äußerungen christlicher Autoren über Zustände in den christlichen Gemeinden.

Die Erzählung Hippolyts erinnert daran, was zuweilen vergessen wird, daß die christlichen Gemeinden sich von der übrigen Welt unmöglich völlig abschließen konnten, vielmehr fort und fort in die Mitleidenschaft der Gebrechen und Schäden der damaligen Kultur gezogen wurden[1]). Daß freilich die Apologeten des neuen Glaubens dort nur Liebe und Eintracht, hier nur Haß und gegenseitige Verfolgung sahen[2]), ist begreiflich. Man möge, sagt Origenes, die christlichen Gemeinden zu Athen, Korinth und Alexandria mit den dortigen heidnischen zusammenhalten: jene seien sanftmütig und ruhig, weil sie Gott gefallen wollen, diese voll Aufruhr und mit jenen durchaus nicht zu vergleichen; auch die Häupter und Ältesten der Gemeinden Gottes, selbst die Lässigeren und minder Vollkommenen werde man auf dem Wege der Tugend weiter vorgeschritten finden als die Vorsteher der Bürgerschaften[3]). Doch kann man kaum glauben, daß z. B. die Gemeinde zu Korinth seit jener Zeit, wo Paulus von ihr so viel Übles sagte, sich völlig umgestaltet hatte. Damals gab es in ihren Versammlungen „Uneinigkeit, Eifersucht, leidenschaftliche Ausbrüche, Parteiintrigen, geschäftige Verleumdung, zischelnde Ohrenbläsereien und gespreizte Aufgeblasenheit", kurz Unordnungen jeder Art[4]); und auch der gegen das Ende des 1. Jahrhunderts geschriebene Brief des sogenannten Clemens Romanus hat den Zweck, eine dort entstandene Parteiung beizulegen: es sei eine Schande für diese alte und zuverlässigste Gemeinde, daß sie sich wegen einer oder zweier Personen gegen ihre Ältesten auflehne[5]). Nach dem (gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts abgefaßten) „Hirten" des Hermas litt damals auch die römische Gemeinde an mannigfachen sittlichen Schäden und Gebrechen. Es fehlte nicht an Streitigkeiten und Feindseligkeiten, und auch gegen Ehrbegier, Hochmut, Habsucht, Ehebruch, Trunksucht u. a. richtet der Verfasser seine Ermahnungen[6]). Der Bischof Cyprianus von Carthago, der 257 den Märtyrertod erlitt, sagt, die Verfolgung (unter Decius,

1) Reumont Gesch. d. St. Rom I 550. 2) So Tertullian. Apol. c. 39. 3) Orig. c. Cels. III 30. 4) 2. Cor. 12, 20. Hausrath Paulus S. 373. Vgl. überhaupt dort das Kapitel „Korinthische Wirren" (363—392) und Neutest. Zeitgesch. III 537—550 („Christliche Gemeindeordnungen"). 5) Clement. Rom. Ep. ad Corinth. c. 47. 6) G. Heyne Quo tempore Hermae pastor scriptus sit (Regim. 1872) p. 25 s.; vgl. auch die Klagen über die Geistlichen p. 21 s. und im allgemeinen Keim Rom u. d. Christentum S. 338 f.

welcher er sich durch die Flucht entzogen hatte) sei vielmehr eine von Gott angestellte Erprobung gewesen; die Christen hatten durch ihre Sünden mehr zu leiden verdient, der lange Friede hatte die sittliche Zucht untergraben. Bei den Priestern war keine Frömmigkeit, in den Amtsverrichtungen keine lautere Rechtlichkeit, in den Werken keine Barmherzigkeit, in den Sitten keine Strenge. Die Männer verkünstelten den Bart, die Frauen schminkten sich, malten die Augen, färbten die Haare. Er klagt ferner über unersättliche Habsucht, über schlaue Betrügereien zur Täuschung Einfältiger, über Listen zur Hintergehung von Brüdern, über Schließungen von Ehen mit Ungläubigen, leichtsinnig geschworene Eide und Meineide, hochmütige Verachtung der Vorgesetzten, giftige Schmähungen, hartnäckigen gegenseitigen Haß von Entzweiten. Viele Bischöfe waren mit Vernachlässigung ihres geistlichen Amts Agenten (Prokuratoren) weltlicher Herren geworden, hatten ihre Gemeinden im Stiche gelassen, um in anderen Provinzen umherreisend gewinnreiche Geschäfte zu machen. Während Brüder in der Gemeinde darbten, jagten sie dem Gelde nach, rissen Grundstücke durch hinterlistigen Betrug an sich, erhöhten ihre Einnahmen durch Wucherzinsen[1]). Johannes Chrysostomus sagt, da Wunder nicht mehr geschehen, seien die Heiden nur durch das Vorbild des Wandels der Christen zu bekehren: aber dieser sei durch und durch verderbt, und auch von Liebe bei ihnen nirgends eine Spur zu finden[2]). Und bei Augustinus erwidert der Heide dem Christen, der ihn bekehren will: „Wie kannst du mir zureden, Christ zu werden? Mich hat ein Christ betrogen, und ich habe es niemals getan; mir hat ein Christ falsch geschworen, und ich habe es niemals getan“[3]). Die äußersten Ausbrüche der Glaubenszwietracht wurden allerdings in den ersten Jahrhunderten noch durch den auf der ganzen christlichen Welt lastenden Druck der Verfolgung niedergehalten; später, als kirchliche Streitigkeiten zu Rom in blutigen Kämpfen ausgefochten wurden (367), äußerte ein wohlwollender und verständiger Heide, daß kein wildes Tier dem Menschen so feindselig und verderblich sei, wie die meisten Christen einander[4]).

So viele Ursachen nun auch zur Verbreitung des Evangeliums

1) Cyprian. De lapsis c. 5 u. 6. Die Bischöfe waren anfangs Handwerker und Kaufleute. Hatch-Harnack Gesellschaftsverfassung d. christl. Kirche 1883 S. 152 f.
2) In. I Epist. ad Timoth. hom. X 3 (XI 602) bei V. Schultze Gesch. d. Untergangs des gr.-röm. Heidentums S. 315. 3) Augustin. in Psalm. XXVI (IV 116) ebendas. 4) Ammian. Marcell. XXII 5, 4; vgl. XXVII 3, 12.

Verbreitung des Christentums (besonders in Rom) im ersten —

zusammenwirkten, so hat es doch offenbar in den höheren Ständen vor der Mitte oder dem Ende des 2. Jahrhunderts nur vereinzelte Anhänger gefunden. Hier leistete nicht bloß die philosophische sowie die sonstige, mit dem Götterglauben innig zusammenhängende Bildung den stärksten Widerstand[1]), sondern hier führte das christliche Bekenntnis auch zu den gefährlichsten Konflikten mit der bestehenden Ordnung; endlich mußte die Lossagung von allen irdischen Interessen in den Kreisen, die im Besitz von Ehre, Macht und Reichtum waren, am schwersten fallen. Die Armen und Niedrigen, sagt Lactantius, glauben leichter als die Reichen[2]); bei den letzteren wird ohne Zweifel vielfach eine geradezu feindselige Stimmung gegen die sozialistischen Tendenzen des Christentums bestanden haben[3]). Dagegen in den unteren Schichten der Gesellschaft muß die (durch die Zerstreuung der Juden so ungemein begünstigte) Ausbreitung des Christentums sehr schnell erfolgt sein, namentlich in Rom selbst[4]), wo ihre Menge schon im Jahre 64 sehr groß war. Ein Teil der unterirdischen christlichen Friedhöfe Roms gehört nach ihrer architektonischen Anordnung sowie nach dem Stil ihrer künstlerischen Dekoration wohl noch dem 1. Jahrhundert an. Gerade die ältesten Krypten sind reich an Stukkaturen und Fresken und zwar im Stil und Geschmack dieser Zeit, wie namentlich der ursprüngliche Teil des Cömeteriums der Priscilla an der Via Salaria; die Wand- und Deckenmalereien mehrerer Teile des Friedhofs der Domitilla stimmen ganz mit den pompejanischen überein[5]). Auch die ältesten Teile der Krypten der Lucina, des frühesten Bestandteils des Cömeteriums des Callistus, zeigen den klassischen Dekorationsstil und scheinen aus dem 1. Jahrhundert zu stammen[6]).

und 2. Jahrhundert.

Weit größere Fortschritte machte das Christentum im 2. Jahrhundert. Jener allgemeine Abfall von der Volksreligion in Bithynien, der dort die Tempel verödete und den jüngeren Plinius erschreckte[7]), wird wenigstens in den östlichen Provinzen damals keine vereinzelte Erscheinung mehr gewesen sein. Das Bestehen christlicher, von

1) Zeller Röm. u. griech. Urteile über d. Christentum, Deutsche Rundschau April 1877 S. 66. 2) Lactant. Inst. div. VII 1. 3) Schiller Nero S. 607. Sozialistische Stellen bei den Kirchenvätern: Baudrillart Hist. du luxe II 404 ss. Le Blant La richesse et le christianisme à l'âge des persécutions. Rev. arch. N. S. XXI 1880 p. 320 ss. 4) Baur Das Christentum u. d. christl. Kirche in den ersten drei Jahrhunderten (2. Aufl.) S. 62 f. 5) De Rossi Bull. crist. III 1865 p. 33 ss.; bes. p. 36 u. 41 s. (mit Abbildung) und 1875 p. 12—16 (Insigni scoperte nel cimitero di Domitilla). Doch nach Renan, Marc-Aurèle 536, 1 ist le caractère primitif de ce monument très incertain. 6) De Rossi Roma sotterr. 196. 319—321. Reumont Gesch. d. St. Rom I 382 ff. 7) Oben S. 216, 1.

Kleinasien aus gegründeter Gemeinden in Vienne und Lyon unter Marc Aurel läßt annehmen, daß auch in den Kulturzentren des Westens die Saat des Christentums verhältnismäßig früh aufgegangen ist[1]). In der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts führten christliche Schriftsteller bereits eine sehr stolze Sprache[2]). Es gibt kein Volk, sagt Justinus (gest. 166), von Barbaren oder Hellenen oder wie es sonst genannt werden möge, mag es selbst ohne feste Wohnungen auf Wagen umherziehen, oder in Zelten ein Nomadenleben führen, in dem nicht im Namen des gekreuzigten Jesus Dank und Gebet an den Vater und Schöpfer des Alls gerichtet wird. Irenäus (Bischof von Lyon 177—202) spricht von christlichen Gemeinden in Germanien, Iberien, Gallien, im Orient, Ägypten, Libyen und im Mittelpunkte der Welt (Rom). Noch überschwenglicher und schon drohend äußert sich Tertullian. An wen, ruft er den Juden zu, glauben denn alle Völker als an den Gesalbten, der schon gekommen ist? Er zählt außer den Ländern, in denen nach der Apostelgeschichte Juden wohnten, auch Gätulien, Mauretanien, Spanien, „die von den Römern unbetretenen, Christus aber unterworfenen Gegenden Britanniens", sowie die der Sarmaten, die der Germanen und „viele andere ferne und unbekannte Länder, Provinzen und Inseln" auf. Er behauptet, daß die Christen bereits fast überall die größere Hälfte der Bevölkerungen ausmachten[3]). „Würde es uns etwa", fragt er (ums Jahr 199), „wenn wir nicht Rache im Verborgenen, sondern offene Feindseligkeit üben wollten, an Zahl und Menge fehlen? Sind etwa die Mauren, Marcomannen und selbst Parther, und die größten, doch auf eine Gegend und ihr eigenes Gebiet beschränkten Völker zahlreicher als die Bevölkerung der ganzen Erde? Wir sind von gestern, und schon haben wir euer ganzes Gebiet erfüllt, die Städte, Inseln, Kastelle, Munizipien, Flecken, selbst die Lager, die Tribus, die Dekurien, den Palast, den Senat, das Forum"[4]).

Verhältnis der Christen zur Gesamtbevölkerung.

Diese Äußerungen sind nun freilich große, vielleicht um das Zehnfache größere Übertreibungen, als sie es heutzutage inbezug auf das Verhältnis der christlichen zu den Gesamtbevölkerungen in allen Weltteilen sein würden[5]). Auch stehen sie im entschiedensten Widerspruche mit der um mehrere Dezennien späteren Äußerung des Ori-

1) Hirschfeld Beiträge z. Gesch. d. Narbonens. Provinz. WZ. VIII 1889 S. 20—22. 2) Die Stellen bei Gieseler I 1,159. 3) Tertullian. ad Scapul. c. 2. 4) Id. Apol. 37. 5) Die ersteren sollen nach Max Müllers Essays I 20 (deutsch) im Jahre 1865 30,7 Prozent der letzteren betragen haben. Im J. 1885 soll es 446 Millionen Christen und 1004 Millionen Nichtchristen gegeben haben.

genes, der, in entgegengesetzter Richtung übertreibend, sagt, daß die Christen im Vergleich zur gesamten Bevölkerung des römischen Reichs nur „sehr wenige“ waren[1]). Aus den vorhandenen Angaben, deren Erhaltung freilich eine ganz zufällige ist, ergibt sich, daß bis 98 etwa 42, bis 180 etwa 74 Orte nachweisbar sind, in denen es christliche Gemeinden gab; bis 325 mehr als 550[2]).

Verbreitung des Christentums in den höheren Ständen erst seit Commodus.

Im römischen Reich aber waren die Christen nicht bloß noch im 3. Jahrhundert eine kleine Minorität, sondern diese Minorität gehörte wenigstens bis zu dessen Anfang fast ausschließlich den untersten Schichten der Gesellschaft an. Die Heiden spotteten, daß sie nur die Einfältigsten, nur Sklaven, Weiber und Kinder zu bekehren vermöchten, daß sie ungebildete, rohe und bäurische Menschen seien, ihre Gemeinden vorwiegend aus geringen Leuten, Handwerkern und alten Frauen beständen[3]). Auch bestritten die Christen dies nicht. Nicht aus dem Lyceum und der Akademie, sagt Hieronymus[4]), sondern aus dem niederen Volke (de vili plebecula) hat sich die Gemeinde Christi gesammelt. Galen sagt, die Christen, unfähig, ihren Glauben philosophisch zu begründen, hätten ihn aus Parabeln geschöpft, deren die meisten Menschen zu ihrer Belehrung bedürften[5]). Ausdrückliche Zeugnisse christlicher Schriftsteller bestätigen, daß der neue Glaube selbst bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts in den höheren Ständen nur vereinzelte Anhänger zählte. Eusebius sagt[6]), der Friede, den die Kirche unter Commodus genoß, habe sehr zu ihrer Ausbreitung beigetragen, „so daß auch von den zu Rom durch Reichtum und Geburt hervorragenden Männern mehrere mit ihrem ganzen Hause und Geschlechte sich dem Heile zuwandten“. Unter Alexander Severus sagt Origenes[7]), daß gegenwärtig auch Reiche und manche der hohen Würdenträger sowie üppige und edelgeborene Frauen die christlichen Boten des Worts aufnahmen: Erfolge also, deren das Christentum sich früher nicht zu rühmen gehabt hatte. Nach Tertullian nahm Severus Männer und Frauen von senatorischem Stande, deren christliches Bekenntnis offenkundig war, in Schutz; und wie bereits erwähnt, erregte in der römischen Gemeinde die von Callistus gegen vornehme Prose-

1) Orig. c. Cels. VIII 69. 2) Harnack Vorstudie zu einer Geschichte d. Verbreitung des Christentums in d. ersten 3 Jahrh.: Sitzungsb. d. Berliner Akad. 18. Juli 1901 S. 816. Ders. Mission des Christentums S. 409—413 (vgl. S. 544): Aufzählung der Orte, in denen christliche Gemeinden 1. vor Trajan, 2. vor Commodus nachweisbar sind. 3) T. I 510, 4 u. 5. 4) Hieronymus Epistola ad Galatas c. 5. 5) Galen De sententiis politiae Platonicae, bei Harnack Mission S. 157 f. 6) Euseb. H. e. V 21. 7) Orig. c. Cels. III 9.

lytinnen geübte Nachsicht Ärgernis[1]). Der Kaiser Valerianus erließ 258 ein Reskript an den Senat, wonach die dem Senatoren- und Ritterstande angehörigen Christen ihrer Güter verlustig sein, und wenn sie bei ihrem Glauben beharrten, mit dem Tode bestraft werden, die christlichen Angehörigen des kaiserlichen Hauses und Hofstaats in Ketten zur Strafarbeit auf die kaiserlichen Besitzungen verteilt werden sollten[2]). Von der Zeit des Commodus ab ist also die Verbreitung des Christentums in den höheren Ständen ebenso ausdrücklich und vielfach bezeugt, als es an solchen Zeugnissen für die frühere Zeit durchaus fehlt.

Seltene Erwähnung und Unkenntnis des Christentums bis ins 3. Jahrhundert.

Damit stimmt vollkommen, daß Christen und Christentum bis gegen Ende des 2. Jahrhunderts in der klassischen Literatur nur sehr selten und beiläufig, gleichgültig und geringschätzig erwähnt werden. Die Äußerungen des jüngeren Plinius und Tacitus zeigen, daß die neue Sekte in Trajans Zeit die Aufmerksamkeit der höheren Kreise Roms noch nicht so weit erregt hatte, daß man es der Mühe für wert hielt, sich genauer über sie zu unterrichten. Epictet und Marc Aurel gedenken zwar des Muts, mit dem die Christen in den Tod gingen, aber beiden schien dieser Mut nicht auf vernünftiger Überzeugung, sondern auf Gewöhnung und hartnäckigem Trotze zu beruhen; Marc Aurel fand überdies, daß er der Würde ermangle und selbst etwas Theatralisches habe[3]). Daß Lucian in dem Glauben der Christen nichts als Betörung und Einfalt sah, ist bereits angeführt worden[4]). Bei Aristides sind wohl unter den „Gottlosen in Palästina" die Christen zu verstehen; ihm erschien ihre Demut als Niedrigkeit der Gesinnung, ihre Überzeugungstreue als Anmaßung, und die Vereinigung zweier so entgegengesetzter Eigenschaften als für sie besonders charakteristisch[5]). Galen, der die Tugend der Christen anerkannte[6]), hatte für den unbedingten Glauben, mit dem die Anhänger des Moses und Christus an unbewiesenen Sätzen hingen, nur verächtliches Staunen[7]), da ihm wie

1) T. I 477, 4; 511, 7—9. 2) Cyprian. Epp. 80. Clinton. F. R. ad a. 258. 3) Epictet. D. IV 7. M. Anton. XI 3. 4) Oben S. 262, 1. 5) Aristid. Or. XLVI p. 309 J. Die Stelle wird schon von den Scholiasten teils auf die Juden, teils auf die Christen bezogen (Bernays Lukian und die Kyniker S. 39). Vielleicht unterschied Aristides beide ebensowenig als andere Heiden (vgl. Hausrath III 305 ff. Jüdische Physiognomie der christlichen Gemeinde). Doch die Stelle bei Arist. Or. XIX in f. (ed. D. I 423) mit Welcker Gr. Götterlehre II 567 auf die Christen zu beziehen (was Bernays billigt; vgl. dagegen die Anm. von Palmer), halte ich für äußerst bedenklich. Vgl. auch die Schilderung einer allen Lastern ergebenen Christin Apulei. Met. XI 14 (certae religionis mentita sacrilega praesumtione). 6) Oben S. 260, 5. 7) Galen. ed. K. VIII 579. 657. ib. p. 171.

allen Heiden der Begriff eines religiösen Dogmas etwas völlig Fremdes war. In der weitschichtigen und höchst ausführlichen Geschichte Roms, die Cassius Dio unter Alexander Severus bis auf seine eigene Zeit fortführte, war offenbar der Christen nirgends gedacht: die unter Domitian verfolgten Christen waren nach seiner Angabe „des Atheismus und der Befolgung jüdischer Gebräuche" angeklagt, auch er hielt also das Christentum für eine jüdische Sekte. Auch Herodian nennt sie nicht, und selbst die Verfasser der Kaiserbiographien, die zum Teil schon unter Constantin schrieben, erwähnen sie nur äußerst selten und beiläufig. Die ersten heidnischen Schriften gegen das Christentum erschienen nicht vor der Mitte des 2. Jahrhunderts[1]). Die des Fronto wiederholten noch die absurdesten Erdichtungen des Pöbels[2]); aber auch der Platoniker Celsus[3]), der durch einen Juden über den Inhalt der christlichen Lehre genau unterrichtet war, sprach sich in seiner ausführlichen gegen sie gerichteten Schrift dahin aus, daß der Streit zwischen Juden und Christen (der seiner Meinung nach sich einzig darum drehte, ob der prophezeite Heiland bereits erschienen sei oder nicht) ein Streit „um des Esels Schatten" sei[4]).

Heidnische Konvertiten der höheren Stände vor Commodus.

Die einzigen Personen der höheren Stände in der Zeit vor Commodus, deren Bekehrung zum Christentume mit mehr oder minder Wahrscheinlichkeit angenommen worden ist, sind der im Jahre 95 hingerichtete Konsul Flavius Clemens und dessen nach Pontia verbannte Gemahlin (oder Schwester) Flavia Domitilla[5]). Dagegen für die gleichzeitig erfolgte Hinrichtung des Acilius Glabrio (Konsul 91) das Bekenntnis des Christentums als Grund vorauszusetzen, bietet wenigstens das unklare Exzerpt aus Dios Geschichte keinen hinläng-

---

1) Phlegon scheint (im 13. oder 14. Buch der Chronica) die Sonnenfinsternis und die Erdbeben beim Kreuzestode Christi ohne eine Äußerung des Zweifels erwähnt zu haben, Orig. c. Cels. II 33; eine (in Erfüllung gegangene) Prophezeiung des Petrus hatte er Christus zugeschrieben id. ib. II 14. Bei einem Autor, für den alle Wunder als solche Interesse hatten, ist daraus kein Schluß auf seine Stellung zum Christentum oder auch nur auf eine wirkliche Kenntnis desselben zu ziehen. 2) Minuc. Felix Octav. c. 13. Fronto ed. Naber p. 263.

3) Vgl. Aubé Hist. des persée. II 196 ss., der bei Tertullian Reminiszenzen an Celsus zu finden glaubt p. 193 ss. Keim, Celsus' wahres Wort, älteste Streitschrift antiker Weltanschauung gegen das Christentum vom J. 178 (1873). O. Heine Über Celsus' ἀληθὴς λόγος (Schriften f. M. Hertz S. 197—214), der Celsus wegen seiner Kenntnis der griechischen Literatur für einen freigelassenen Griechen hält.

4) Orig. c. Cels. III 1. 5) T. I 510 f. Renan Evangiles p. 228—233 nimmt bei Clemens und Domitilla eine Art Judenchristentum, allenfalls bei der letzteren wirkliches Christentum an.

lichen Anhalt; nach Sueton erfolgte seine Verurteilung auf Grund angeblicher Umsturzpläne[1]).

Das angebliche Verhältnis des Seneca zum Apostel Paulus.

Auch für die alte Sage von persönlichen Beziehungen des Philosophen Seneca zum Apostel Paulus hat sich trotz eifriger Bemühungen ein tatsächlicher Anhalt bisher nicht auffinden lassen, während andererseits ihre Entstehung sehr begreiflich ist. Die theologische Anschauung, welche dem Heidentume die Fähigkeit einer sittlichen Erhebung aus eigener Kraft durchaus bestritt, wollte und durfte damals so wenig als jetzt die mit der christlichen so wesentlich übereinstimmende Sittenlehre Senecas als ein Produkt der heidnischen Philosophie allein gelten lassen. Ihren Ursprung auf die Einwirkung des Apostels zurückzuführen, lag um so näher, da seine zweijährige Gefangenschaft in Rom ihn leicht in Berührung mit Seneca bringen konnte, zumal da der Prokonsul Junius Gallio, der den in Korinth von den Juden vor sein Tribunal geführten Apostel freisprach, dessen Bruder war. Tertullian kennt die Tradition noch nicht, er sagt, Seneca ist „häufig der Unsere“[2]): seine Übereinstimmung mit christlichen Lehren erschien ihm also als keine durchgängige und als die eines außerhalb Stehenden. Ebensowenig kennen sie Lactantius und Augustinus. Der erstere nennt Seneca „des wahren Glaubens unkundig“; er hätte ein Verehrer des wahren Gottes sein können, wenn jemand ihn ihm gezeigt hätte; er würde Zeno und seinen Lehrer Sotion verachtet haben, hätte er einen Führer zur wahren Weisheit gefunden[3]). Augustinus betrachtet seine Freiheit vom Wahnglauben der Heiden, die er aber

1) Dio LXVII 14. Sueton. Domit. c. 10. Unbegreiflich ist daher, daß De Rossi Bull. crist. 1865 p. 20 sagt: Il biografo di Agricola (c. 45) manifestamente allude in especie ai consoli Flavio Clemente ed Acilio Glabrione uccisi, alle due (?) Domitille ed agli altri ad un tempo dannati per la causa medesima. Ein Aufsatz von ihm: Les nouvelles fouilles du cimetière de Priscille, sépulture des Acilii Glabriones, enthalten in Congrès scientifique international des Catholiques tenu à Paris 8—13 Avril 1888 Tome II, Bureaux des Annales de philosophie chrétienne 1888 p. 261—267 war mir leider nicht zugänglich. De Rossi hält auch den unter Commodus als Christen enthaupteten Apollonius (Euseb. H. e. V 21: *ἄνδρα τῶν τότε πιστῶν ἐπὶ παιδείᾳ καὶ φιλοσοφίᾳ βεβοημένον*) für einen Senator nach der unzuverlässigen Angabe bei Hieronym. De vir. ill. 42; ed. Vall. II 883. Mommsen Der Prozeß des Christen Apollonius, Berl. Sitz.-Ber. Band 26 (1894), Apollonius schwerlich ein Mitglied des Senats, vielleicht nicht einmal römischer Bürger. Vgl. über diese ganze Überlieferung Aubé Les chrétiens dans l'empire Romain de la fin des Antonins au milieu du 3. siècle 1881 p. 35 ss. Bei der Inschrift *εὐμοιρείτω Οὐρανία θυγάτηρ Ἡρώδης* denkt De Rossi an keinen Geringeren als Herodes Atticus (Bull. crist. 1872 p. 65 s.). — Die Bodenlosigkeit der Tradition von der Verfolgung Domitians hat Aubé H. des perséc. I² 161—185 vortrefflich nachgewiesen. 2) Tertull. De anima c. 20. 3) Lactant. VI 24; vgl. V 22.

als römischer Senator nicht öffentlich kundzugeben wagte, als eine Wirkung der Philosophie[1]); über die Ausbreitung des ihm verhaßten Judentums[2]) habe er gestaunt, weil er die Absicht Gottes nicht kannte[3]); die Christen habe er niemals erwähnt, um sie nicht loben oder tadeln zu müssen; das erstere wäre gegen die alte römische Sitte, das letztere vielleicht gegen seine Neigung gewesen[4]). Doch las bereits Hieronymus Briefe, die zwischen dem Philosophen und dem Apostel gewechselt sein sollten (von denen einige noch vorhanden sind): eine der zahlreichen literarischen Fälschungen, die der christliche Glaubenseifer verursachte[5]). Eine Inschrift etwa vom Ende des 3. oder Anfang des 4. Jahrhunderts zeigt, daß in einer christlichen Familie, die ihren Ursprung auf die Annäus Seneca zurückführte oder doch ihren Namen von ihnen ableitete, jene Tradition wert gehalten wurde: eine Grabschrift zu Ostia ist von einem M. Annäus Paulus seinem Sohne M. Annäus Paulus Petrus gesetzt worden. Die Namen der Apostel waren bei den Christen sehr beliebt, der letztere sowie die Verbindung beider bei Heiden unerhört; ohne Zweifel sind beide Annäus Christen gewesen[6]).

So wenig aber die Möglichkeit eines persönlichen Verhältnisses zwischen dem Apostel und dem Philosophen geleugnet werden kann, so müssen doch alle bisherigen Versuche, diese Möglichkeit zur Gewißheit zu erheben, als völlig mißlungen betrachtet werden. Aus der kürzlich gemachten Entdeckung, daß Senecas Konsulat in die zweite Hälfte des Jahrs 57 fiel, hat man schließen wollen, daß er als Beisitzer des kaiserlichen Rats zu den Richtern des Apostels gehört haben

---

1) Augustin. C. D. VI 10 sq. 2) Oben S. 245, 4. 3) Augustin. ib. 11 (ed. Haase III 427, 43): mirabatur haec dicens et quid divinitus ageretur ignorans. 4) Augustin. C. D. VI 11. Casaubonus sagt: multa Seneca scribit quae intellegi aut credi sine verae pietatis sensu non queunt: quo bono cum ipse caruerit, sequitur ut ea dicamus ab illo scripta non ex certa scientia aut fide, sed veluti *μαντευόμενον* et more poetarum *ἐνθουσιάζοντα* (Wiese Tagebuch des Casaubonus, Ztschr. f. Gymnasialw. 1851 S. 289). 5) E. Westerburg, Der Ursprung der Sage, daß Seneca Christ gewesen sei (1881), hat es sehr wahrscheinlich gemacht, daß nur die Briefe 10—12 aus dem 4. Jahrhundert, die übrigen aus karolingischer Zeit stammen, und daß die Grundlage der letzteren (sowie des Pseudolinus) eine konziliatorische Bearbeitung ebionitischer Märchen war, worin Seneca eine Vermittlerrolle zwischen Nero und dem Apostel spielte. Seneca wäre hiernach aus antipaulinischen Tendenzen mit diesem in Verbindung gebracht worden. Die Schrift von Kreyher Seneca und seine Beziehungen zum Urchristentum 1887 kenne ich nur aus der Anzeige von Gertz (Berliner philol. Wochenschr. 1887 Nr. 2 u. 3). Der Verf. will in dem M. Anneus Paulus Petrus der Inschrift in Ostia einen Sohn des Philosophen sehen! 6) De Rossi Bull. crist. V (1867) p. 6. Die Inschrift steht CIL XIV 566 unter den heidnischen.

müsse. Aber Paulus' Anwesenheit zu Rom in den Jahren 56—58 ist nichts weniger als erwiesen[1]). Mit viel größerer Wahrscheinlichkeit wird sie in die Zeit von 61—63[2]) oder 62—64 verlegt[3]). Ebensowenig ist gewiß, daß der Präfekt der Prätorianer, dem Paulus übergeben wurde, Senecas Freund Afranius Burrhus war[4]).

Die Zeit von Theodosius bis Justinian.

Die oft fast wörtlich mit den Äußerungen des Paulus über die allgemeine Sündhaftigkeit übereinstimmenden Aussprüche Senecas, die freilich „aus gleichartigen Zuständen, Erfahrungen und Stimmungen hervorgegangen" sein müssen, sowie alles, was bei Seneca an christliche Anschauungen streift[5]), erklären sich vollkommen aus einer Entwicklungsform der stoischen Philosophie, die in deren innerstem Wesen begründet war und in milden Geistern sehr natürlich gerade so sich gestaltete, wie wir es nicht bloß bei Seneca, sondern bei Epictet und Marc Aurel finden, von denen keine Tradition behauptet, daß sie aus christlichen Quellen geschöpft haben.

Geringschätzung des Christentums in der heidnischen Welt bis zum 3. Jahrhundert.

Nach allem also, was wir über die ersten Jahrhunderte wissen, ist es kaum denkbar, daß in der heidnischen Welt vor der Zeit der Severe die welthistorische Bedeutung der neuen, so wenig beachteten und so geringschätzig beurteilten Religion auch nur geahnt worden ist. Was konnte dieser Haufe geringer, unwissender, weltscheuer Menschen gegen die Ordnung des für die Ewigkeit gegründeten Weltreichs vermögen? Herrschen die Römer, rief man ihnen zu, nicht ohne euren Gott über die ganze Welt und über euch selbst?[6]) „Euer Gott", sagt Celsus, „hat denen, die sich zu ihm bekennen, seinen Beistand versprochen und noch viel Größeres, wie ihr sagt, und seht nun selbst, wie er jenen (den Römern), und wie er euch geholfen hat. Statt daß ihr Herren der ganzen Erde sein solltet, ist euch nicht einmal eine Erdscholle oder ein Herd geblieben, und irrt ihr noch im Verborgenen umher, so wird nach euch gefahndet, um euch mit dem Tode büßen zu lassen." Vollends die Idee einer Weltreligion mußte in einem

1) Wie De Rossi annimmt a. a. O. 1866 p. 62. 2) So auch Reumont G. d. St. Rom I 365 und Aubé Hist. des persée. I² 58; welcher glaubt, Burrhus habe vielleicht das erste Urteil gesprochen, Tigellinus die Gefangenschaft auf Antrieb der Juden fortdauern lassen (p. 122: En 58 ou au commencement de l'année 59, date de l'Epître aux Romains, St. Paul n'avait pas encore visité l'Italie). Auch Renan L'antichrist p. 104 vermutet, daß Paulus' Gefangenschaft zu Anfang des Jahrs 63 durch Freisprechung beendet wurde, daß er dann nach Spanien reiste und den Märtyrertod wohl im Juli oder August 64 erlitt (ib. p. 186 s.). 3) Bleek Einl. in d. neue Testament 2. Aufl. (1866) S. 429 § 158 und Hausrath Paulus S. 493. 4) Bleek a. a. O. S. 428. 5) Zeller G. d. Ph. III² 1, 637, 1 u. 644 f. 6) Minuc. Felix c. 12.

Reiche, wo so viele Religionen nebeneinander bestanden, unbegreiflich erscheinen. „Wäre es nur möglich", sagt derselbe Autor, „daß alle Hellenen und Barbaren in Asien, Europa und Afrika bis zu den Grenzen der Erde einmütig an ein Gesetz glaubten! — Aber wer das für möglich hält, ist ohne allen Verstand!"[1])

Die lange Agonie des Heidentums ein Beweis für seine Lebenskraft.

Als sich aber der Sieg des Christentums mit der Gewährleistung der vollkommenen Religionsfreiheit seiner Bekenner durch Constantin entschieden hatte, und nun auch die siegreiche Religion sogleich ihre Macht zur Unterdrückung des Heidentums zu üben begann[2]), als der alte Glaube nicht nur keinen Vorteil mehr gewährte, sondern seinen Anhängern je länger je mehr Ungemach und Verfolgung brachte: da hätte sein völliger Untergang und der Fortschritt zur Alleinherrschaft des Christentums sich in kürzester Zeit vollziehen müssen, wenn das Heidentum wirklich schon seit Jahrhunderten in Verfall und Auflösung begriffen gewesen wäre. Daß sein Todeskampf noch zwei Jahrhunderte währte, obwohl er mit den ungleichsten Waffen geführt wurde: daß der nun völlig macht- und wehrlose Götterglaube so lange nicht sterben konnte, obwohl das Christentum unermüdlich und je länger desto schonungsloser alle seine Lebensregungen mit Zwang, Plünderung, Zerstörung und Verfolgung jeder Art zu töten fortfuhr: das beweist allein schon, wie gewaltig die Lebenskraft auch des gealterten Heidentums noch war. Nachdem seit den Toleranzedikten Constantins das Christentum sich (mit Ausnahme der kurzen Reaktion Julians) während eines Zeitraums von siebzig Jahren der Gunst und Förderung durch die weltliche Macht erfreut hatte, hatte es doch, wie bemerkt, schwerlich auch nur die Hälfte der Bevölkerungen gewonnen. Fast der ganze römische Adel war zur Zeit des Julianus der alten Religion ergeben, zu der auch noch unter Theodosius etwa die Hälfte des Senats sich bekannte[3]), obwohl das Christentum damals und später in den Städten weit mehr als auf dem Lande verbreitet war; im Laufe des 4. Jahrhunderts nahm das Wort paganus (Landmann) die Be-

1) Orig. c. Cels. VIII 69—72. 2) Lasaulx Untergang des Hellenismus S. 51.

3) Lasaulx a. a. O. S. 99 f. Auch bei Firmic. Matern. fehlt es nicht an Zeugnissen für ein kräftiges Fortleben des heidnischen Kultus, z. B. III 6, 9: fabricatores deorum — vel divinorum cultores simulacrorum aut deorum ornatores sive templorum conditores aut hymnologos. Vgl. III 7, 9. 11, 5 (sacrorum sculptores). 11, 9 (vestitores divinorum simulacrorum — aut divinarum baiulos caerimoniarum). 12, 3. 13, 3. 13, 9. Nach Augustin. Epp. 91 (202) wurden in templis populis congregatis — salubres interpretationes d. h. allegorische Erklärungen der anstößigen Legenden über die Götter verlesen (recitari — heri et nudius tertius audivimus) Marquardt St. III² 10, 4.

deutung Heide an, und noch Endelechius nennt in dem oben erwähnten Gedicht von der Rinderseuche Christus den Gott, der in den großen Städten als einziger verehrt wird[1]). Auch das Judentum in der Diaspora war vornehmlich Städtereligion, jedoch nicht ausschließlich[2]).

Aber auch in der seit 380 von Theodosius begonnenen Verfolgung[3]), die nach dem Falle des (von dem Vorkämpfer des Heidentums Nicomachus Flavianus zu seiner Erhebung veranlaßten) Prätendenten Eugenius 394 mit erneuerter Stärke fortgesetzt wurde, erwies der alte Glaube eine ungemein zähe Widerstandskraft. Mit Feuer und Eisen wurden erst im Orient, dann im Okzident Tempel, Kapellen und Stätten der alten Kulte in Schutt und Asche gelegt. Doch wenn die zerstreute und wehrlose ländliche Bevölkerung unter bitteren Klagen die Zerstörung der Heiligtümer geschehen lassen mußte, „auf die sie für Mann, Weib und Kind, für ihr Vieh, ihre Saaten und Pflanzungen ihre Hoffnung setzten, und mit denen ihnen alle Freuden des Lebens unterzugehen schienen“ (Libanius)[4]): so kam es in den Städten oft genug zu blutigen Kämpfen zwischen den gegen die Tempel wütenden Scharen der Geistlichen und Mönche und dem Volke. Mit Ausnahme der direkten Zwangsbekehrung wurde jede Art der Gewalt zur Unterdrückung des Heidentums angewendet: Verbote aller Opfer und Kulthandlungen sowie des Tempelbesuchs unter Androhung der schärfsten Strafen, Aufhebung der Privilegien der Priester, deren Verweisung aus den Städten, Einziehung der Tempelgüter; doch die wiederholte Einschärfung dieser Anordnungen und Strafen während des 5. und noch im 6. Jahrhundert zeigt, wie äußerst langsam die Ausrottung des alten Glaubens auch dann erfolgte, als ihm scheinbar schon alle Lebensbedingungen entzogen waren. Daß mit der drakonischen Härte der Gesetzgebung sich zur Verfolgung des wehrlosen Heidentums nun auch Frevel und Raubgier verbanden, beweisen die wiederholten Ermahnungen des Augustinus, nicht unter dem Deckmantel der Religion die Heiden zu plündern, und ein kaiserliches Reskript vom Jahre 423[5]). Auch das Heidentum hatte nun seine Märtyrer[6]), und die scheußliche Ermordung der schönen und tugendhaften Hypatia zu

1) V. Schultze Untergang des Heidentums I 316, 1. Oben S. 259, 6 (dei Magnis qui colitur solus in urbibus). 2) Harnack a. a. O. S. 816, 1. 3) Vgl. De Rossi Il culto idololatrico nel 394 und Il trionfo del cristianesimo in Occidente nel 394. Notizie raccolte da un inedito carme scoperto in Parigi. Bull. crist. 1868 p. 49 ss. u. 61 ss. Morel Recherches sur un poème latin du IV. siècle. Rev. archéol. 1868 Juin, Juillet. Mommsen Carmen cod. Parisini. 8084 Hermes IV 350ff.
4) Lasaulx S. 101 f. 5) Ders. S. 131 f. 6) Ders. S. 140.

Alexandria im Jahre 415[1]) zeigt, bis zu welchen Greueln der Fanatismus des christlichen Pöbels fortgerissen werden konnte[2]).

Anderthalb Jahrhunderte hatte der systematische Vernichtungskampf gegen das Heidentum gewährt, und noch immer war sein Leben nicht völlig erloschen. Im Jahre 528 sah Justinian sich veranlaßt, eine große Verfolgung der sogenannten Hellenen anzuordnen. In Constantinopel selbst wurden unter Patriziern, Gelehrten und Ärzten zahlreiche Anhänger des alten Glaubens entdeckt und ergriffen, von denen einer sich den Tod gab, die übrigen das Christentum annahmen[3]). Der Bischof Johannes von Asien bereiste 532 in kaiserlichem Auftrage die Provinzen Karien, Lydien und Phrygien und bekehrte und taufte dort 70 000 Menschen. Wer auf Götzenopfern betroffen wurde, sollte mit dem Tode bestraft werden[4]). Im Okzident hat die Flut der Völkerwanderung, die mit den Fundamenten der antiken Kultur zugleich die des Heidentums zerwühlte, dessen Untergang mächtig beschleunigt; doch wurde der letzte Apollotempel auf Monte Casino erst 529 (wo die Landbevölkerung der Umgegend noch größtenteils heidnisch war) von dem heiligen Benedikt in ein Kloster umgewandelt, in demselben Jahre, in welchem die sieben letzten athenischen Philosophen, durch ein Edikt Justinians vertrieben, auswanderten, um eine Zuflucht in Persien bei König Chosroes zu suchen. Gregor der Große (Papst 590—604) erfuhr zu seiner Betrübnis, daß alle Bauern in Sardinien Götzendiener seien, und sandte den Bischof Victor zu ihrer Bekehrung; den Bischof von Caralis wies er an, gegen Götzendiener, Haruspices und Sklaven, die sich nicht durch Predigten bekehren lassen wollten, einzuschreiten; Wahrsager sollten körperlich gezüchtigt, Freie durch strenge Haft „zur Reue gebracht werden". Mit den alten Götterbildern erhielt sich im Verborgenen auch deren Verehrung namentlich in Griechenland nicht bloß während des Mittelalters, sondern hier und da selbst (wie bemerkt) bis in unsere Zeit[5]). Unter Alexius Komnenus zerstörten Mönche das Bild der Artemis auf Patmos; Michael Apostolius, der Anhänger des Gemistius Pletho, fand um 1465 in Kreta Götterstatuen, an die er seine Gebete richten konnte[6]).

---

1) Ihre Anstiftung durch den Bischof Cyrillus ist mindestens zweifelhaft. V. Schultze a. a. O. S. 348. 2) Lasaulx S. 128 f. 3) Aber auch Tribonian *Ἕλλην ὑπῆρχε καὶ ἄθεος καὶ ἀλλότριος πάντα τῆς τῶν Χριστιανῶν πίστεως* (Suidas s. *Τριβωνιανός*; die übrigen dort gegen ihn erhobenen Beschuldigungen sind also mit großer Vorsicht aufzunehmen). 4) Lasaulx S. 145 f. 5) Gregor. M. Epp. (Migne LXXVI) IV 25, V 41, XI 22, IX 65. 6) Sathas Monum. inédits rélatifs à l'histoire de la Grèce au moyen âge. Série I T. I 1880 p. XIV.

Wenn nun die alte Fabel von der mit der Entstehung des Christentums beginnenden und durch vier Jahrhunderte fortwährenden Auflösung des Götterglaubens trotz aller mit ihr unvereinbaren Tatsachen immer noch (namentlich unter Theologen) zahlreiche Gläubige findet, so ist doch auch die richtige Ansicht und zwar von keinem Geringeren als J. Burckhardt ausgesprochen worden. Zum Untergange der Religionen, sagt er in seinen posthumen „weltgeschichtlichen Betrachtungen" (1905), genügt noch lange nicht, was wir die innere Zersetzung nennen. Ja es genügt noch nicht die Anwesenheit einer neuen, dem zeitweiligen metaphysischen Bedürfnis viel besser entsprechenden Religion. — Beim Volk ist von alters her die Religion das wesentliche Stück der Kultur. Eine neue Religion kann sich neben die alte stellen, sich mit ihr in die Welt teilen, aber von sich aus sie unmöglich verdrängen, selbst nicht, wenn sie die Massen für sich hat, — falls nicht die Staatsgewalt eingreift.

Jede ausgebildete Religion höheren Rangs ist vielleicht relativ ewig (d. h. so weit ewig, als das Leben der sie bedingenden Völker), wenn nicht ihre Gegner diese Macht gegen sie aufzubieten vermögen. Vor der Gewalt unterliegen sie alle, wenn dieselbe konsequent gehandhabt wird, und zumal, wenn es sich um ein einziges unentrinnbares Weltreich wie das römische handelt. Ohne Gewalt oder doch ohne gleichmäßig gehandhabte Gewalt heben sie und tränken ihre Macht stets neu aus dem Geiste der Massen. — Ohne die Kaisergesetzgebung von Constantin bis auf Theodosius würde die griechisch-römische Religion noch bis heute leben. Ohne ein wenigstens zeitweises völliges, vom weltlichen Arm gehandhabtes (nötigenfalls mit den äußersten Mitteln verbündetes) Verbot würde die Reformation sich nirgends behauptet haben. Sie hat alle diejenigen Territorien wieder verloren, wo sie diesen Vorteil des weltlichen Arms nicht besaß und eine beträchtliche Quote von Katholiken mußte fortleben lassen. So kann selbst eine junge und kräftig scheinende Religion partiell, gebietweise untergehen, vielleicht für solche Gegenden auf immer[1]).

Heidnische Elemente, die den Untergang des Heidentums überlebten.

Übrigens konnte die Vernichtung des Heidentums keine völlige sein. In ihm waren Elemente, die aller Zerstörung Trotz boten, weil sie auf unabweisbaren Bedürfnissen eines großen Teils der Menschheit beruhten: und diese haben in neuen Formen innerhalb des Christentums Raum gefunden und so den Untergang des alten Glaubens über-

1) J. Burckhardt Weltgesch. Betrachtungen, herausgeg. v. J. Oeri S. 55ff.

dauert. Es war nicht bloß die heidnische Festlust, die auch im neuen Glauben Befriedigung forderte und die Kirche veranlaßte, Gelage und Lustbarkeiten an den Gräbern der Märtyrer zu dulden und durch Verlegung christlicher Feste auf die Tage der abgeschafften heidnischen dem Volke für diese Ersatz zu leisten[1]). So ist die Geburt Christi auf den 25. Dezember verlegt worden, weil die Wintersonnenwende von jeher durch einen ausgelassenen Karneval (das Saturnalienfest) gefeiert worden war. Doch noch ganz andere Wirkungen übte die tiefe Sehnsucht, den unendlichen Abstand zwischen Menschheit und Gottheit durch Mittelwesen zu füllen, die den entgötterten Himmel aufs neue mit einem bald ins Unermeßliche wachsenden Chor heiliger Gestalten bevölkerte. Wenn Augustinus die Vergleichung des Kultus der Heiligen und Märtyrer mit dem Polytheismus zurückweist, haben andere Kirchenschriftsteller, wie Basilius, ihnen genau denselben Platz in der Weltordnung angewiesen wie der spätere Platonismus den Dämonen und Heroen, oder, wie Theodoret, zwischen diesem und jenem Kultus geradezu Parallelen gezogen, um nachzuweisen, „daß an die Stelle des Falschen und Irrigen das wahrhaft Göttliche getreten sei“[2]). In Sizilien hat sich „der Polytheismus so vollkommen im Heiligenkult erhalten, daß man es begreiflich findet, wenn dort gebildete Männer noch heutigentags alles Ernstes dem monotheistischen Islam den Vorzug vor dem Christentum geben[3]). Nicht immer sind heilige Personen des neuen Glaubens an die Stelle der alten Götter und Heroen gesetzt worden, sondern diese haben sich zuweilen geradezu (wie heidnische Statuen in die von Heiligen)[4]) in jene verwandelt und ihre Mythen in christliche Legenden. So sind hier und da, wie es scheint, in Gallien die „Mütter“ des keltischen Volksglaubens zu den heiligen drei Marien geworden[5]); der in der ostjordanischen Landschaft ver-

1) Augustin. Epp. 22, 1; 29. Baur Die christl. Kirche v. Anfang d. 4. bis Ende des 6. Jahrhunderts S. 274. Grimm D. M. XXXI. Lasaulx S. 141 f. Wachsmuth Griechenland im neuen das alte S. 22 ff. Leckie Sittengesch. Europas (deutsch) II 246, 1. Über die Verlegung des Weihnachtsfestes in die Zeit der Saturnalien vgl. Mommsen CIL I 410 (zum 25. Dezember); des Festes Mariä Reinigung in die Zeit der Lupercalien Marquardt StV. III² 446, 4. Das heidnische Vorbild der Lichtmesse war der (uralte) städtische Sühngang, welcher amburbale genannt wurde. Usener Religionsgesch. Forschungen I 305 ff. 2) Amelung Röm. Mitt. XII (1897) S. 71—74. 3) Baur a. a. O. S. 271 ff. 4) Hartwig Aus Sizilien II 103. 5) Ihm Der Mütter- oder Matronenkultus. Bonner Jahrbb. LXXXIII S. 74 u. 162, 385. Sainte Victoire verdankt ihre Erwählung zur Schutzheiligen des Dorfs Volx (Basses Alpes) einem 1897 entdeckten gallorömischen, der Victoria gewidmeten Altar. Saintyves, Les saints successeurs des dieux (1907) p. 351.

ehrte Lenker des Sonnenwagens Helios-Aumu gestaltete sich zu dem mit feurigen Rossen gen Himmel fahrenden Propheten Elias um[1]); und den christlichen Märtyrer Hippolytus läßt die Legende von Pferden zerreißen, weil dies das Ende des attischen Königssohns war, dessen Namen er trug[2]).

„An allem demjenigen", sagt Theodoret[3]), „was an den Gräbern der Märtyrer geschieht, sollten die Griechen am wenigsten sich stoßen, denn von ihnen kommen ja die Libationen, die Sühnungen, die Heroen, die Halbgötter, die vergöttlichten Menschen. Herakles, Asklepios, Dionysos, die Dioskuren und so viele andere sind zu Göttern erhoben worden: wie kann man es also den Christen vorwerfen, wenn sie die Märtyrer nicht zu Göttern machen, sondern als Zeugen und Diener Gottes ehren; — wer verdient es besser als sie, die Vorfechter der Menschen, ihre Helfer und Beschützer, die Abwehrer der Übel, die Vertreiber der von den Dämonen verhängten Plagen sind? Kinderlose und unfruchtbare Frauen bitten sie, daß sie Mütter werden; wer eine Gabe erlangt hat, fleht sie um ihre Bewahrung an; die eine Reise unternehmen, bitten sie um ihre Begleitung auf dem Wege, Zurückkommende bringen ihnen ihren Dank dar, Zeugnisse der erfüllten Wünsche sind die ihnen geweihten Geschenke, goldene und silberne Bilder von Augen, Füßen und Händen. Die Tempel der Götter sind zerstört, denn seine eigenen Toten hat der Herr des Alls statt jener eingeführt, jene hinausgewiesen und ihre Ehren diesen verliehen. Statt der Pandien, Diasien, Dionysien und der anderen Feste werden jetzt die festlichen Tage des Petrus, Paulus, Thomas, Sergius, Marcellus und anderer Märtyrer begangen." Wenn Theodoret hinzufügt, dies geschehe nicht mit heidnischem Gepränge und sinnlicher Lust, sondern mit christlicher Nüchternheit und Sittsamkeit, so ergibt sich auch aus den oben angeführten Zeugnissen christlicher Autoren, daß diese Behauptung mindestens großer Einschränkung bedarf.

1) Lebas-Waddington zu 2497. Schürer Neutest. Zeitgesch. II² 21, 85. Über die Neigung, heidnische Gottheiten in den (besonders in der griechischen Kirche verehrten) Kranke heilenden Erzengel Michael umzudeuten, vgl. Gothein Kulturentwicklung Süditaliens S. 63. 2) Döllinger Hippolyt und Callistus S. 55 f. Dagegen scheint mir die Vermutung Gotheins Ignaz v. Loyola (1895) S. 13, daß die Dioskuren es gewesen seien, die auf dem Campus Stellae (Compostella) alte Verehrung genossen haben mögen (?), welche dem Apostel (S. Jago) jetzt ihre Züge liehen, wenn er auch als Nothelfer (σωτήρ) von den Bedrängten angerufen plötzlich erscheinend Beistand bringt und auf weißem Roß in die Schlacht sprengt wie Castor am See Regillus. 3) Baur a. a. O.

III.

# Die Philosophie als Erzieherin zur Sittlichkeit.

Daß auch die ganze antike Sittlichkeit im innigsten Zusammenhange mit der Religion steht, daß die Götter als Lenker der sittlichen Weltordnung und Vollstrecker ihrer Gesetze von den Menschen die Erfüllung der sittlichen Pflichten fordern, das Gute belohnen, das Böse strafen: dieses alles braucht für niemanden, der die antike Literatur auch noch so oberflächlich kennt, erst gesagt zu werden. Nachdem aber oben nachgewiesen worden ist, daß der Götterglaube auch im späten Altertum in den Massen unverändert fortbestand, bedarf die Ansicht der Widerlegung, es habe der Anthropomorphismus der griechischen Religion, der sich dann auch dem römischen Volksglauben mitgeteilt hatte, entsittlichend wirken können: indem er den Göttern menschliche Schwächen und Leidenschaften beilegte und sie die sittlichen Gesetze übertreten ließ. Daß die Christen bei der Bekämpfung des Heidentums sich dieses Arguments mit Vorliebe bedienten, versteht sich von selbst. Die Heiden, sagt Lactantius, können unmöglich tugendhaft sein, selbst wenn sie von Natur gut sind, da ihre Götter sie durch ihr Beispiel zum Laster anweisen, wie Jupiter zum Ehebruch, Mars zum Blutvergießen, Merkur zum Betruge usw.[1]) Augustinus meinte sogar, daß die von den Heiden verehrten Dämonen sich Schandtaten zuschreiben ließen, die sie nie begangen hätten, um die Gemüter der Menschen zu umgarnen und sie mit sich ins Verderben zu reißen[2]). Aber auch unter den Anhängern des Götterglaubens fanden manche jene „Geschichten, welche die Sünde lehrten“[3]), sehr bedenklich. Dionys von Halikarnaß gab der römischen Theologie den Vorzug vor der griechischen, da der Nutzen der Legenden in der letzteren gering sei und sich nur auf die wenigen erstrecke, die ihren wahren Sinn erkannt hätten. Der große, der philosophischen Bildung bare Haufe dagegen werde durch sie zur Verachtung der Götter geführt oder dazu, die den Göttern beigelegten Schändlichkeiten und Verbrechen für

Der Zusammenhang der antiken Sittlichkeit mit der Religion und ihre angebliche Gefährdung durch den Anthropomorphismus.

1) Lactant. Inst. div. V 10 in f. 2) Augustin. C. D. II 10 u. 25. 3) Horat. Carm. III 7, 9.

erlaubt zu halten[1]). Daß Dionys in seiner Polemik gegen die Unvernunft des Volksglaubens sich zu einer solchen Behauptung hinreißen ließ, ist um so begreiflicher, da man annehmen darf, daß die Sophistik, die ihre Virtuosität auch in der Verteidigung, ja im Preise des Verwerflichen zu zeigen liebte, nicht verschmähte, der Legende Argumente zu entlehnen: wie ja auch bei Aristophanes in den Wolken die „ungerechte Rede" die Frage aufwirft, warum, wenn es eine Gerechtigkeit gebe, Zeus nicht dafür bestraft worden sei, daß er seinen Vater in Fesseln geworfen[2]). In den Homilien des sogenannten Clemens Romanus soll eine tugendhafte Frau durch ein „Lob des Ehebruchs" verführt werden: vielleicht war auch dies ein Thema der Rhetorenschule zur Übung in der Kunst, das Schlechte als gut, das Unrecht als Recht erscheinen zu lassen. Der Verteidigung des Ehebruchs, die hauptsächlich mit Berufung auf die Liebschaften Jupiters und der anderen Götter (auch der Lehren der Philosophen) geführt wird, folgt eine Widerlegung, vielleicht ebenfalls ein Thema für Übungsreden. Dürfe man die Götter in ihren Liebschaften zum Muster nehmen, so auch in ihren Mahlzeiten: Kronos habe seine Kinder, Zeus die Matis verschlungen, Pelops sei sämtlichen Göttern als Speise vorgesetzt worden[3]).

Die Quelle der Entschuldigung der Sünde durch das Beispiel der Götter wohl die Sophistik.

In der Tat ist es völlig undenkbar, daß die Taten, welche die Legende von den Göttern berichtet, jemals wirklich im Altertume Menschen in ihrem sittlichen Bewußtsein hätten beirren können, die überhaupt geistig und sittlich zurechnungsfähig waren; daß Ehebrecher, Mörder, Diebe ihre Verbrechen mit den Beispielen Jupiters, Merkurs usw. vor sich und anderen im Ernst gerechtfertigt haben sollten. Ovid führt zum Beweise, daß es nichts gebe, was nicht, wenn mißbraucht, Schaden stiften könne, unter anderem an, daß Frauen, die im Entdecken von Gründen zum Sündigen geistreich sind, auch durch die Vergehungen der Göttinnen darauf geführt werden können: „verdorbene Gemüter kann alles irre leiten"[4]). Seneca drückt sich über diesen Punkt so aus, als wenn er die Möglichkeit eines so unbedingten Glaubens an den Inhalt der Legenden, daß er den Menschen die Scheu vor der Sünde benehmen würde, gar nicht befürchtete[5]): und ohne Zweifel mit Recht.

---

1) Dionys. Hal. Ant. R. II 20. 2) Aristophanes Nub. 904. 3) Clemens Roman. Homil. V 9—19 (*μοιχείας ἐγκώμιον*); 21—26 (*ἀντίγραφον ἐπιστολῆς πρὸς Ἀπίωνα ὡς παρ' ἑρωμένης*). 4) Ovid. Trist. II 287—302. 5) Seneca De vit. beata 26, 6: quibus nihil aliud actum est, quam ut pudor hominibus peccandi demeretur, si tales deos c r e d i d i s s e n t.

Denn wenn die Ungläubigen den Volksglauben gerade wegen dieser Fabeln verwarfen, lösten die Vernunftgläubigen zu allen Zeiten die Widersprüche zwischen der Überlieferung und den Forderungen der Vernunft durch künstliche (euhemeristische oder allegorische) Auslegungen[1]), oder durch die Annahme, daß die von den Göttern erzählten unsittlichen Handlungen den nur halbgöttlichen Dämonen beizulegen seien[2]); und die naiv und reflexionslos Gläubigen beschieden sich, hier Mysterien zu erkennen, an die das menschliche Verständnis nicht reichte, aus denen also um so weniger Normen für menschliches Handeln hergeleitet werden konnten.

Gegenüber den so überaus zahlreichen Zeugnissen für den Glauben an eine auf dem Willen der Götter beruhende und durch ihn aufrecht erhaltene sittliche Weltordnung, die in der griechischen und römischen Literatur überall verstreut sind[3]), beruft man sich auf einige wenige frivole Scherze in Lustspielen und Liebesgedichten, wo Verliebte für ihre Listen und Verirrungen, selbst für Schändlichkeiten das Beispiel Jupiters und anderer Götter zur Entschuldigung anführen, ja sogar auf den Monolog der Byblis in Ovids Metamorphosen, die ihre unnatürliche Leidenschaft für ihren Bruder durch die Geschwisterehe der Götter vor sich selbst zu rechtfertigen sucht![4]) Mit demselben oder noch besserem Grunde könnte man die öfter[5]) aufgestellte Behauptung, die schon die christlichen Apologeten des Altertums in Verlegenheit setzte[6]), daß die Vergehungen der Erzväter und anderer gottgefälliger Männer des Alten Testaments als demoralisierende Beispiele gewirkt haben, durch ähnliche scherzhafte oder freche Äußerungen in der neueren Literatur zu stützen suchen, in denen sich „der Teufel auf die Schrift beruft“: hier sei nur an ein sehr gemeines Gedicht Bürgers (Frau Schnips) erinnert. Ist es noch nötig, zu erinnern, daß nicht bloß die bürgerliche Gesetzgebung jene Vergehungen überall streng bestrafte, sondern daß die Götter auch als Beschützer derselben Gesetze, die sie nach der Legende gebrochen hatten, verehrt und angerufen

1) Beide auch bei Clemens Rom. Hom. V 23; VI 2 sqq. 2) Vgl. was Dionys von Halikarnaß über die Geschichte vom Mars und Rhea Silvia bemerkt: Lehrs Popul. Aufs.[2] S. 166. 3) Vgl. z. B. Nägelsbach Nachhomer. Theol. S. 27 ff.
4) Ovid. Met. IX 497 sqq. Die übrigen von Tzschirner Fall des Heidentums S. 26 angeführten Stellen sind Meleagr. Epigr. 10. 14. 40. Terent. Eunuch. III 5, 34 (hierüber schon Augustin. Confess. I 16, 26. C. D. II 7) und Martial. XI 43.
5) Z. B von Seume (Spaziergang nach Syracus). 6) Tzschirner a. a. O. S. 540 f. Sie lösten jedoch die schwierigsten Aufgaben dieser Art; auch Lot und seine Töchter wurden entschuldigt. Ambrosius De Abraham I 6, 56.

wurden, wie namentlich der griechische Zeus, der römische Jupiter ein Gott der Ehe war?

Mißverständnis der Natur der Gottheit und ihres Willens sind in keiner Religion ausgeschlossen. Benjamin Constant (dessen Bemerkungen über den Polytheismus überhaupt auch auf den damaligen Polytheismus Anwendung finden)[1]) erinnert sehr richtig, daß der allgemeine Geist der Kulte oft mit ihren sittlichen Geboten in Widerspruch steht, und daß die Leidenschaften, die jener anregt, diesen hemmend entgegentreten; daß oft genug Morde in gutem Glauben vollbracht worden sind, um einem Gotte zu gefallen, zu dessen Geboten das „du sollst nicht töten!" gehört. „Die Fabeln, die eine Religion heiligt, sind der Gegenstand einer in gewisser Hinsicht mechanischen Gläubigkeit: sie scheinen sich zuweilen in einem besonderen Fach der menschlichen Köpfe festzusetzen, ohne es je wieder zu verlassen. Rom führte seinen Ursprung auf die Liebschaft des Mars und der Rhea Silvia zurück, nichtsdestoweniger erlitt jede verführte Vestalin eine furchtbare Strafe."

Constant erläutert den unzweifelhaft richtigen Satz, daß die Freiheiten, die sich die Götter in der Legende inbezug auf das Sittengesetz erlauben, keineswegs ihre Gleichgültigkeit gegen dasselbe beweisen, durch das Beispiel der Könige, deren Ausschweifungen nichts an den Gesetzen gegen die Ausschweifungen der Staatsangehörigen ändern. „In dem mazedonischen Lager wurde der des Mords überführte Soldat von Alexander verurteilt, obwohl er selbst der Mörder des Clitus war. Gleich den Großen dieser Welt haben die Götter einen öffentlichen und einen Privatcharakter. In jenem sind sie die Stützen der Sittlichkeit, in diesem folgen sie nur ihren Neigungen, aber Beziehungen zu den Menschen haben sie nur in ihrem öffentlichen Charakter."

„Die Götter sind nicht Urheber, sondern Gewährleister des Sittengesetzes. Sie beschützen es, aber ändern es nicht, sie erlassen seine Gebote nicht, sondern erhalten sie in Kraft. Sie belohnen das Gute, bestrafen das Böse, aber ihr Wille entscheidet nicht, was gut und böse ist, und die menschlichen Handlungen leiten ihr Verdienst aus sich selbst ab."

1) B. Constant Du polythéisme Romain (1833) I 57 ss.

Wesen der antiken Sittlichkeit im Gegensatz zur christlichen.

Wenn nun auch der Glaube an das Walten göttlicher Mächte, die Ehrfurcht vor ihrem Willen, die Hoffnung auf ihre Gnade, die Furcht vor ihrem Zorn im ganzen Altertum zu den wesentlichsten Stützen der Sittlichkeit gehört und (wie bemerkt) auch als solche gegolten haben, so war doch die Sittlichkeit nicht eigentlich darauf gegründet. Die Pflichten der Menschen gegen Gottheit, Menschheit und ihr eigenes Selbst waren nicht durch Offenbarungen eines höheren Willens, nicht durch die Lehre eines göttlichen Propheten verkündet: die Heiden hatten das Gesetz nicht von außerhalb empfangen, sie waren, wie der Apostel sagt, sich selbst das Gesetz, und sie waren nicht bloß auf die eigene Erkenntnis ihrer Pflichten, sondern auch auf ihre eigene Kraft gewiesen. Der Begriff einer absoluten, auf übernatürlicher Offenbarung beruhender Wahrheit fehlte ihnen ganz, und damit das Verständnis dafür, daß der Glaube und vollends die Unterordnung der Vernunft unter den Glauben ein Verdienst sein, eine erlösende und beseligende Kraft haben können. Für sie war die höchste Aufgabe des denkenden Geistes das Suchen nach Wahrheit, dem nach der Überzeugung der Christen die Offenbarung für immer ein Ziel gesetzt hatte, so daß es fortan nicht bloß überflüssig, sondern auch nicht mehr erlaubt war. Die Heiden, sagt Tertullian, suchen immer die Wahrheit und finden sie nie; wir haben nach Christus keine Wißbegier nötig, noch nach dem Evangelium eine Forschung; wenn wir glauben, verlangen wir nichts, was über den Glauben hinaus ist. Du sollst glauben, das war nach Julian dem Abtrünnigen der letzte Schluß der christlichen Weisheit[1]), und der Arzt Galenus (der von der Sittlichkeit der Christen eine hohe Meinung hatte) konnte die Gläubigkeit nicht begreifen, mit der sie, ebenso wie die Juden, an unbewiesenen Sätzen hingen. Während die Sendboten des Christentums die Erlösung durch den Glauben verhießen, verkündete die heidnische Philosophie die Befreiung durch das Wissen. Die Erkenntnis des Bösen und des Guten (nach der Genesis die Verheißung des Versuchers) war für sie das erreichbare Ziel des menschlichen Strebens, der aus eigener Kraft zu gewinnende Grund, auf dem allein die Sittlichkeit beruhen konnte. Nach Sokrates ist das Wissen die Wurzel alles sittlichen Handelns, die Unwissenheit die aller Verfehlungen; es gibt aber so wenig ein Wissen ohne Tugend wie eine Tugend ohne Wissen, und in demselben

Die Moralphilosophie. Die Erkenntnis Grundlage der Glückseligkeit.

1) Norden Die antike Kunstprosa vom 6. Jahrhundert v. Chr. bis zur Zeit der Renaissance II 453 ff.

Sinne definierten die Stoiker die Tugend als Wissenschaft, die Untugend als Unwissenheit. Durch die Vernunft war also die Tugend und mit ihr die Glückseligkeit schon in diesem Leben erreichbar: durch sie vermochte der Mensch dem Göttlichen in seiner Natur deren niedere Triebe zu unterwerfen; denn daß die menschliche Natur von Grund aus böse sei, davon wußte das Heidentum nichts; selbst nach orphischer Lehre war ja in ihr das dionysische Gute ebensowohl wie das titanische Böse vorhanden, deshalb war auch das Bedürfnis der Erlösung durch übernatürliche Gnade dem eigentlichen Wesen des antiken Geistes fremd; und erst als es gealtert und seine Kraft gebrochen war, hat es je länger je mehr über ihn Macht gewonnen. Unter den heidnischen Tugenden war für die Demut ebensowenig ein Platz als für jene Geduld, die dem, der eine Backe schlägt, die andere hinreicht. Und wenn Lucan dem das Leben von sich werfenden Cato die Worte in den Mund gelegt hat, den Göttern habe die Sache der Sieger gefallen, ihm aber die der Besiegten, so steht dieser die himmlischen Mächte des Irrtums zeihende Trotz dem christlichen Gefühl menschlicher Ohnmacht und Nichtigkeit und der demütigen Ergebung in den Willen Gottes gegenüber wie ein Pol dem anderen.

Dem Wissenden (dem Weisen) wurden die Übel, welche die Menschheit quälen, wesenlos, oder sie vermochten doch nicht seine in sich selbst ruhende und abgeschlossene Seligkeit zu stören; war doch, wie Sokrates sagte, das ganze Leben der Philosophen eine Vorbereitung auf den Tod, der ihnen unter allen Menschen am wenigsten Schrecken einflößte[1]). Durch die Erkenntnis ward der Mensch über das Niveau menschlicher Schwäche erhoben, den Einwirkungen der Außenwelt entzogen, für ihre Schläge unverwundbar. Jene Seligkeit aber bestand nicht im Besitze, sondern in der Entsagung, der Bedürfnislosigkeit, wie sie mit vollster Konsequenz der Zynismus anstrebte, im Verzichte nicht bloß auf äußere Güter, sondern auch auf die wichtigsten Interessen, auf die angeborenen und beglückendsten Neigungen und Gefühle der menschlichen Natur. Der Wahlspruch Epictets: E r t r a g e u n d e n t s a g e! faßt in gewissem Sinne die Summe der Lebensweisheit, also auch der Glückseligkeitslehre aller philosophischen Systeme zusammen. Das Ziel aller Erkenntnis, sagt Seneca, ist das Leben zu verachten[2]); glückselig, sagte Demonax, ist nur der Freie, und frei nur, wer nichts hofft und nichts fürchtet[3]). In der Abschlie-

Die Glückseligkeit. Resignation.

1) Plato Phaedon 67 E. Cic. Tusc. I 30. 2) Seneca Epp. 111, 5. 3) Lucian. Demonax 20.

ßung vom Staatsleben kommen Epikureismus und Stoizismus mit dem Christentum überein; wie der Apostel Paulus stellte nicht bloß Epikur, sondern auch Epictet die Ehelosigkeit über die Ehe; die Skepsis gründete die Glückseligkeit auf die Erkenntnis der Unmöglichkeit des Wissens, also eigentlich auf einen Verzicht selbst auf die Erkenntnis.

Die antike Philosophie überwand also die Schrecken des Tods nicht durch die Hoffnung auf eine überirdische Seligkeit, sondern durch die Erkenntnis des geringen Werts des irdischen Daseins. Und ebensowenig wie den Glauben und die Hoffnung der Christen besaß das Heidentum die Liebe, die aus der Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist, entspringt. Erst das Christentum hat die Menschheit gelehrt, „auch Niedrigkeit und Armut, Spott und Verachtung, Leiden und Tod als göttlich zu erkennen, ja Sünde und Verbrechen nicht als Hindernisse, sondern als Fördernisse des Heiligen liebzugewinnen und zu verehren“ (Goethe). Die antike Welt ist davon weit entfernt gewesen, wenngleich es auch dort an einzelnen Regungen dieses Gefühls nicht gefehlt hat. Plato und Aristoteles haben für ihren Idealstaat die Tötung gebrechlicher und verstümmelter Kinder in Aussicht genommen. Seneca mißbilligt das Ertränken verkrüppelter und mißgeborener Kinder ebensowenig als das Ertränken toller Hunde und kranken Viehs, das die ganze Herde anstecken könnte. Daß der Weise nach stoischer Lehre weder Mitleid empfinden noch verzeihen solle, können, wie Seneca meint, nur Unverständige als zu große Härte ansehen. Der Weise darf sich die Heiterkeit der Seele ebensowenig durch Mitleid wie durch andere Affekte trüben lassen, es ist eine Schwäche kleiner Geister, besonders der Weiber; er wird die Tränen der Weinenden trocknen, aber nicht mit ihnen weinen, er wird nicht bemitleiden, sondern helfen. Ebenso wird er zwar Milde und Gnade walten lassen, aber nicht verzeihen, denn Verzeihung ist der Erlaß einer verdienten Strafe[1]).

Verhältnis zur Gottheit und Menschheit.

Von der Gottheit fühlte der antike Mensch sich schon darum nicht durch einen unermeßlichen Abstand getrennt, weil er ihr nicht als Geschöpf dem Schöpfer gegenüberstand, und das verschiedene Verhältnis zur Gottheit bedingte auch ein verschiedenes Verhältnis zur Menschheit. Die christliche Grundanschauung, daß alle Menschen Erschaffene eines Schöpfers, Kinder eines Vaters, folglich durch das Band der Brüderlichkeit verbunden, gleichberechtigt und gleichver-

1) Friedlaender Der Philosoph Seneca. Histor. Ztschr. LXXXV 1900 S. 244.

pflichtet zu gleicher Liebe sind: diese Anschauung hat sich im außerchristlichen Altertum erst in der Zeit des römischen Weltreichs entwickelt[1]): allgemein ist sie nie geworden. Im Gegensatze zu jener unterschiedslosen Gleichheit aller Geschaffenen vor Gott erkannte das griechische und römische Altertum die zahlreichen Abstufungen der menschlichen Existenz, die politische, nationale und soziale Entwicklungen geschaffen hatten, als zu Recht bestehend an, und weder ein göttliches Gebot noch ein sittliches Gesetz hinderte den Bevorzugten, sein besseres Recht gegenüber dem minder Berechtigten in seiner ganzen Tragweite geltend zu machen. Die Existenz des Menschen war für den Menschen nicht in dem Grade heilig, wie sie es vor einer Gottheit sein muß, von der alles Leben ausgeht, und die das ihr allein zustehende Recht, ihre Geschöpfe zu vernichten, diesen gegeneinander nicht nur nicht eingeräumt, sondern ausdrücklich versagt hat. Aus der Stellung, die dem Menschen die antike Auffassung der Weltordnung anwies, ergab sich ihm mit seiner größeren Freiheit und Selbständigkeit auch eine weitergehende Befugnis, über die eigene Existenz sowie über die der in seine Obhut oder Macht Gegebenen zu verfügen. Nicht bloß der Herr hatte das Recht über das Leben seiner Sklaven, auch der Vater hatte es über das seiner Kinder, deren Aussetzung erst sehr spät für strafbar erklärt worden ist. In der Frage über die sittliche Zulässigkeit des Selbstmords waren die Meinungen geteilt. Plato, auch hierin dem Christentum sich nähernd, verneinte sie (im Anschluß an die Pythagoreer): der Mensch als Eigentum der Gottheit dürfe den ihm angewiesenen Ort nicht eigenmächtig verlassen[2]); doch Plotinus fand den Selbstmord nicht unter allen Umständen verwerflich[3]). Die Stoiker und Zyniker erklärten ihn nicht bloß für zulässig, sondern sahen darin die höchste Betätigung der sittlichen Freiheit[4]).

Anerkennung der heidnischen Ethik durch die Christen. Clemens von Alexandria.

Was endlich die Stellung der Christen in den ersten Jahrhunderten zu der heidnischen Ethik betrifft, so haben sie mindestens großenteils den fundamentalen Gegensatz „der Tugend aus Gerechtigkeit und der Tugend aus Gnade“ offenbar nicht in seiner ganzen Schärfe empfunden[5]). Für Clemens von Alexandria, wie für alle Christen, die in jener Zeit der Philosophie einen wesentlichen Teil ihrer Bildung verdankten, war es unzweifelhaft, daß auch sie die Wahrheit enthielt, mochte diese Wahrheit von den Philosophen aus dem Alten Testament

1) Zeller G. d. gr. Ph. III² 1, 12. 2) Ders. II² 572. 3) Ders. III² 572.
4) Ders. III² 284—88; 649; 692. 5) Renan L'église chrétienne 386 s. (über Justinus).

entlehnt oder ihnen von niederen Engeln zugetragen worden sein; das Falsche daran rührte aus Mißverständnissen her, oder war von Pseudopropheten eingeschwärzt, die der Teufel gesandt hatte. Die Philosophie verhielt sich zum Christentum, wie das Abgeleitete zum Ursprünglichen, wie Bruchstücke und Teile zum Einen und Ganzen; sie war eine Vorläuferin Christi, die zu der in ihm kommenden Vollendung erzog; wie den Juden das Gesetz, so war sie den Heiden gegeben. So wurden von Juden und Heiden einige gerecht vor Gott, vor allen Plato und sein Lehrer Sokrates (die in Luthers Augen gottlose Heiden waren) redeten nach Gottes Geist. Auch für die Christen war sie wertvoll, ja unentbehrlich; die sie verschmähenden Glaubenschristen fürchteten sie, wie die Kinder die Larven, ohne sie beurteilen zu können.

Verbreitung der griechischen Philosophie in der römischen Welt.

Seit der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. hatte, wie gesagt, die Verbreitung griechischer Philosophie nach Rom und dem Westen begonnen und trotz aller Versuche sie aufzuhalten stetig zugenommen[1]). Die Vervielfältigung der Beziehungen zu Griechenland, die immer im Steigen begriffene Einwanderung griechischer Gelehrter in Rom, die immer häufigeren, oft mit längeren Aufenthalten verbundenen Reisen der Römer nach Griechenland, alles dies leistete auch dem Eindringen griechischer Kunst und Wissenschaft und namentlich Philosophie mächtigen Vorschub. Als Cicero die unfreiwillige Muße seiner letzten Jahre (45—43) damit ausfüllte, die wichtigsten Resultate der nacharistotelischen Philosophie römischen Lesern in populärer Form zugänglich zu machen, kam er offenbar einem unter seinen gebildeten Landsleuten höchst verbreiteten und lebhaft empfundenen Bedürfnisse entgegen. Seine philosophischen Werke, die so wesentlich beigetragen haben, allen folgenden Jahrhunderten die Kenntnis griechischer Philosophie zu vermitteln, bildeten den Kern der neu entstehenden römischen philosophischen Literatur; ihre gelesensten Schriftsteller zählt Quintilian auf[2]): es waren (außer Lucrez) die Stoiker Brutus, Plautus und Seneca, der Anhänger der (der Stoa nahestehenden) Sextier Cornelius Celsus und der Epikureer Catius, zu denen dann im 2. Jahrhundert nur noch der Platoniker Apulejus hinzugetreten ist.

Obwohl nun aber seit dem Untergange der Republik die der Verbreitung griechischer Philosophie in der römischen Welt günstigen

1) Teuffel RLG.[4] 50 u. 51. G. Boissier Religion rom. II 7. 2) Quintilian. X 1, 123—131.

Die Opposition gegen die Philosophie. Die im römischen Nationalcharakter begründeten Antipathien.

Einflüsse sich vermehrten und an Stärke gewannen, so erhielt sich doch jene altrömische Abneigung gegen sie, die im wesentlichen auf dem Gegensatze des auf praktische Zwecke gerichteten Sinns gegen die Theorie, des Realismus gegen den Idealismus beruhte. Die Ansicht, die Ennius eine seiner Personen aussprechen ließ, daß es wohl gut sei, von der Philosophie zu nippen, aber nicht sich in sie zu versenken, war auch die des Tacitus und aller gleichgesinnten römischen Staatsmänner und Patrioten, die notwendig Gegner einer Spekulation sein mußten, die zur Gleichgültigkeit gegen den Staat und seine wichtigsten Interessen führte. Erkannte man gleich die Forderung an, sich mit den Lehren der Philosophie, dieser „edeln Wissenschaft“[1]), bekannt zu machen[2]), gestand man ihr auch einen heilsamen, „die Leidenschaften mäßigenden“ Einfluß zu: so erschien doch in diesen Kreisen ein allzueifriges Studium ihrer Doktrinen für einen Römer und Senator unerlaubt[3]). Helvidius Priscus, der das Studium der stoischen Philosophie trieb, „um gegen Schicksalsschläge gerüstet die Staatsgeschäfte zu ergreifen“, und in allen Lebensverhältnissen den höchsten sittlichen Anforderungen genügte, machte nach Tacitus' Ansicht eine Ausnahme, da die meisten die „höheren Studien“ nur trieben, um „unter prächtigem Namen eine träge Untätigkeit zu verhüllen“[4]). Der so hochverehrte Musonius Rufus spielt bei Tacitus die Rolle eines lächerlichen Pedanten, der seine Weisheit im ungeeignetsten Moment auskramt: er versucht (im Jahre 70) durch Vorträge über die Güter des Friedens und die Übel des Kriegs auf die vor den Toren Roms stehenden Legionen des Antonius Eindruck zu machen und entgeht mit Mühe den Mißhandlungen der Soldaten[5]). Auch Quintilian stellt den „bürgerlichen und wahrhaft weisen Mann, der sich nicht müßigen Erörterungen, sondern der Staatsverwaltung widmet“, den Philosophen gegenüber, die ihr wie überhaupt allen bürgerlichen Pflichten so fern als möglich stehen. „Welcher Philosoph“, fragt er, „ist jemals als Richter oder in Volksversammlungen hervorragend tätig gewesen? Welcher hat sich je mit der Staatsverwaltung, für welche die meisten Regeln geben, befaßt?“[6]) Der jüngere Plinius rühmt den Titius Aristo als einen Mann, der keinem von denen, welche die Philosophie in ihrer äußeren Erscheinung zur Schau tragen, an Reinheit, Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Seelenstärke nachstehen dürfte. „Doch sucht er nicht

1) Tac. Agric. c. 2. 2) Id. De orat. c. 19. 3) Id. Agric. c. 4. 4) Id. H. IV 5. 5) Id. ib. III 81. 6) Quintilian. IX 1, 35. XII 2, 6. 7.

Gymnasien und Säulengänge auf und vertreibt sich und anderen mit langen Vorträgen die müßige Zeit, sondern ist stets in der Toga und in Geschäften“[1]). Vollends unverträglich mußte eine eingehende Beschäftigung mit der Philosophie Männern dieser praktischen Richtung für einen Regenten erscheinen. Welche Kritik die philosophischen Studien Marc Aurels bei diesen Gegnern der Philosophie erfuhren, davon geben einige Äußerungen des Prätendenten Avidius Cassius eine Probe[2]). Er nannte den Kaiser bald den „Disputierer“, bald das „philosophische alte Weib“: er „stellt Untersuchungen über die Elemente und über die Seelen und über Tugend und Gerechtigkeit an und hat kein Herz für den Staat. — Du hast gehört, daß der Präfekt des Prätorium unseres Philosophen, der drei Tage vor seiner Ernennung bettelarm war, plötzlich reich geworden ist.“ Als Alexander Severus auf den Rat seiner Mutter Mammäa das Studium der Musik und Philosophie aufgab, bestärkten ihn in seinem Entschlusse die ihm statt eines Orakels gebotenen Virgilischen Verse, die den Römer zur Beherrschung der Völker berufen nennen, während andere Völker in Kunst und Wissenschaft den Preis erringen mögen[3]).

Mißliebigkeit der Philosophie bei den Regierungen. Verfolgungen der Philosophen.

Wie die Mutter Alexanders, so hatte auch die Mutter Neros ihren Sohn vom Studium der Philosophie abgehalten, zu dem er durch den Stoiker Chäremon[4]), dann durch Seneca angeleitet worden war: „weil sie für einen künftigen Regenten schädlich sei“[5]). In den Kreisen, die ein lebhaftes Interesse an der Aufrechthaltung der bestehenden Ordnung hatten, vor allem in Regierungskreisen und an den Höfen, wurde die Philosophie nicht sowohl gering geachtet als gefürchtet: der Cäsarismus erkannte in der „Ideologie“ für sich eine Gefahr, und nicht ohne Grund. Die Rede, in welcher Cassius Dio den Mäcenas vor August die Grundsätze der kaiserlichen Politik entwickeln läßt, enthält auch eine Warnung vor den Philosophen[6]), die revolutionäre Ansichten verbreiten. Der Kaiser möge nicht glauben, daß alle wirklichen oder angeblichen Philosophen gute und rechtschaffene Männer seien, weil er Areus und Athenodorus als solche erprobt habe: vielmehr bedienen sich viele dieser Maske, um Staaten und einzelnen unzählige Übel zuzufügen. In der Tat bekannten sich, wie die Mörder des ersten Cäsar, so überhaupt Frondierende und namentlich die hervorragendsten Führer der senatorischen Opposition im 1. Jahrhundert zu den

1) Plin. Epp. I 22, 6. 2) V. Avid. Cass. c. 1. 4. 14. 3) V. Alex. Sev. c. 14.
4) Zeller G. d. Ph. III² 1, 611. 5) Sueton. Nero c. 52. 6) Dio LII 36.

Lehren der stoischen Schule, darunter Republikaner, wie Pätus Thrasea und Helvidius Priscus, die nach einem politischen Märtyrertume strebten, und von den Teilnehmern an der Pisonischen Verschwörung gegen Nero (65) mindestens Lucan und Seneca[1]). Die Verdächtigungen des Stoizismus und der Philosophie überhaupt fanden bei den Kaisern nur zu leicht ein offenes Ohr. Schon im Jahre 62 war Rubellius Plautus im Exil getötet worden, der, wie Tigellinus Nero vorstellte, die „Nachahmung der alten Römer zur Schau trug und die Anmaßung der stoischen Schule angenommen hatte, welche unruhige und der Gefahr trotzende Geister bilde und erzeuge“[2]). Zur Verfolgung Thraseas (im Jahre 66) ward Nero von Capito Cossutianus gereizt, der dessen Enthaltung von den Senatsberatungen als Auflehnung, ihn selbst als ein Parteihaupt schilderte: er habe Anhänger oder vielmehr Trabanten, die noch nicht den Trotz seiner Äußerungen, doch sein Benehmen und seine Manieren nachahmten, starr und finster, als wollten sie den Kaiser der Ausgelassenheit bezichtigen. Entweder möge man jene Grundsätze annehmen, wofern sie die besseren seien, oder den Neuerungssüchtigen ihre Führer und Anstifter entreißen. Diese Sekte habe die Tuberonen, die Favonier, Namen, die sogar dem alten Freistaate verhaßt waren, erzeugt. Um die Monarchie zu stürzen, schützen sie die Freiheit vor, haben sie jene gestürzt, so werden sie die Freiheit selbst angreifen[3]). Der Eidam des Thrasea, Helvidius Priscus, der mit jenem, wie man in Rom erzählte, die Geburtstage des Brutus und Cassius festlich beging[4]), wurde unter Vespasian (zum zweitenmal) verbannt und in der Verbannung getötet. Er, der später zu den gefeierten Idealgestalten der stoischen Schule gehörte[5]), den der jüngere Plinius und auch Tacitus trotz seiner Eingenommenheit gegen das politische Märtyrertum mit Verehrung nennen, wird von konservativen Monarchisten wie Sueton und Cassius Dio verurteilt und sein Untergang als ein selbstverschuldeter dargestellt. Nach der Darstellung des ersteren[6]) bewies Vespasian seinem herausfordernden Trotze gegenüber die äußerste Langmut, wollte seinen Tod, leider zu spät, verhindern und hatte ihm nicht eher gezürnt, als bis er von ihm „durch höchst freche Schmähungen beinahe zurechtgewiesen“ worden war. Dios Darstellung ist nur bruchstücks- und auszugsweise erhalten; allerdings sucht er die Gehässigkeit des Verfahrens gegen Helvidius und die

1) Zeller III² 1, 611 f. 2) Tac. A. XIV 57. 3) Id. ib. XVI 22. 4) Juv. 5, 36. 5) Epictet. Diss. I 2. 6) Sueton. Vespas. c. 15.

Philosophen überhaupt Vespasians mächtigstem Freunde Mucianus aufzubürden[1]), aber Helvidius sei aufrührerisch und ein Pöbelfreund gewesen, habe stets die Monarchie geschmäht, die Demokratie gelobt, demgemäß gehandelt und andere aufgereizt; als ob es die Aufgabe der Philosophie sei, die Regierung mit Kot zu bewerfen, die Massen aufzuregen, das Bestehende umzustürzen und Umwälzungen herbeizuführen. Helvidius habe Thrasea nachgeahmt, ihm aber weit nachgestanden. Thraseas Opposition war gegen einen Nero gerichtet und blieb doch in Rede und Handlung maßvoll, sie beschränkte sich auf passiven Widerstand. Helvidius war mit einem Vespasian unzufrieden und trat ihm öffentlich und in Privatkreisen entgegen, er suchte den Tod und büßte für vielfache Verschuldungen. Auch andere Stoiker und der von Seneca bewunderte Zyniker Demetrius äußerten nach Dio öffentlich Ansichten, die mit dem Bestehenden unverträglich waren, und so erfolgte (zwischen 71 u. 75)[2]) eine Ausweisung aller Philosophen aus Rom, mit alleiniger Ausnahme des (von Nero verbannt gewesenen) Musonius Rufus; Demetrius und ein Hostilius wurden auf Inseln verwiesen[3]). Eine zweite Verbannung der Philosophen erfolgte im Jahre 93[4]) durch Domitian, im Zusammenhange mit dem Prozesse des Stoikers Junius Arulenus Rusticus, der Thrasea in einer Lobschrift einen heiligen Mann genannt hatte, und anderer gleichgesinnter Senatoren: „die ganze Verfolgung traf die politische Opposition, insofern sie in der Literatur und auf dem Katheder ihren Ausdruck fand, und während die namhaftesten Schriftsteller und Lehrer kriminell bestraft wurden, wies die Regierung die große Masse derselben aus der Hauptstadt aus."

Umschlag nach dem Tode Domitians.

Nach dem Tode Domitians änderte sich mit dem ganzen Regierungssystem auch die Stellung der Kaiser gegenüber der Philosophie, die nun nicht bloß aufhörte, als regierungsfeindlich zu gelten, sondern bald auf jede Weise begünstigt wurde. In einem gleich nach Domitians Tode geschriebenen Briefe (96 oder 97) äußert Plinius seine Freude über das herrliche Wiederaufblühen des geistigen Lebens in Rom, wovon die Beispiele zahlreich und leuchtend seien, doch genüge es, eines anzuführen, die Vorträge des stoischen Philosophen Euphrates[5]). An Trajan rühmt Plinius, daß er sich die Erziehung der Jugend ganz

1) Dio LXVI 12 sq. Fr. Vat. 102. 2) Clinton F. R. a. 74. 3) Dio LXVI 13. 4) Mommsen Zur Lebensgesch. des j. Plinius, Hermes III 84 f. Die Stellen bei Clinton F. R. a. 90. 5) Plin. Epp. I 10. Mommsen, Hermes III 36 f.

besonders angelegen sein lasse, den Lehrern der Beredsamkeit und Philosophie große Ehre erweise. „Die Studien, die mit dem Exil von einem Fürsten bestraft worden waren, der im Bewußtsein seiner Laster alle dem Laster feindlichen Bestrebungen mehr aus Scheu als aus Haß verbannte, hegt nun Trajan und zieht sie in seine Nähe. Sie haben Blut und Leben, haben ihr Vaterland wiedergewonnen“[1]). Dio von Prusa, der unter Domitian in (freiwilliger) Verbannung gelebt hatte, kehrte nach seinem Tode zurück; die Regierung des ihm von früher befreundeten Nerva war zu kurz, als daß er von seiner Gunst hätte Vorteil ziehen können; doch Trajan soll ihn geflissentlich ausgezeichnet haben[2]), und Dio sagt in einer seiner für ihn bestimmten paränetischen Reden über die Herrschaft: der Kaiser erfreue sich an Wahrheit und Freimütigkeit, nicht an Schmeichelei und Lüge[3]). Hadrian, welcher den Umgang mit Philosophen wie mit Gelehrten aller Art suchte, hat vielleicht zuerst öffentliche Lehrer der Philosophie in Rom angestellt[4]); Antoninus Pius stellte deren in allen Provinzen an, nach seinem Schreiben an den Landtag der Provinz Asien sollte die Abgabenfreiheit, die bei anderen Lehrern auf eine nach der Größe der Städte sich bestimmende Zahl beschränkt war, für die Philosophen unbeschränkt gelten, da es ihrer so wenige gebe. Die Besoldungen der ins Museum zu Alexandria berufenen Gelehrten, also auch der dortigen Philosophen dauerten fort; in Athen wurden durch Marc Aurel aus den vier bedeutendsten Schulen öffentliche Lehrer bestellt[5]).

Begünstigung der Philosophie unter Marc Aurel —

Unter diesem Philosophen auf dem Thron wurde die Philosophie Mode, selbst bei den Frauen; der einst so sehr verfolgte Stoizismus galt nun als Empfehlung und wurde von Strebern zum Schein angenommen oder zur Schau getragen[6]). Von den Lehrern des Kaisers in der Philosophie sah man besonders den Stoiker Junius Rusticus und den Peripatetiker Cn. Claudius Severus hochgeehrt und einflußreich. Jener, ein Sohn oder Enkel des von Domitian Hingerichteten,

1) Plin. Paneg. 47. 2) Vales. Dionis vita (Dio ed. Dindorf I p. XXXII sq.). 3) Dio Chr. Or. de regno III p. 103 R. ed. Dindorf I p. 39. 4) Symmach. Epp. 10, 18 schreibt als Stadtpräfekt an Theodosius: inter praecipua negotiorum saepe curatum est, ut erudiendis nobilibus philosophi praeceptores ex Attica poscerentur. — Nunc vestri saeculi bonitas ultro optimatem sapientiae Romanis gymnasiis arrogavit. Si quidem Celsus, ortus Archetimo patre, quem memoria litterarum Aristoteli supparem fuisse sentit, iuventuti nostrae magisterium bonarum artium pollicetur, nullum quaestum professionis affectans: atque ideo dignus in amplissimum ordinem cooptari, ut animum vitiis avaritiae liberum dignitatis praemio muneremur. 5) T. II 128, 5 u. 160 f. Zeller III² 1, 608 f. Vgl. über die Abgabenfreiheit der Lehrer Kuhn Röm. Verf. I 119. 6) Dio LXXI 35; vgl. T. I 81 u. 505 f.

war der Ratgeber Marc Aurels in allen öffentlichen und privaten Angelegenheiten und sein Wort galt im Frieden wie im Kriege; der Kaiser umarmte ihn stets vor den Präfekten des Prätorium, ernannte ihn zweimal zum Konsul und ließ ihm nach seinem Tode durch den Senat Statuen errichten[1]). Cn. Claudius Severus, ein vornehmer Mann, war bereits 146 Konsul gewesen, seinen gleichnamigen Sohn (Konsul 163 und 173) erhob Marc Aurel zu seinem Schwiegersohne[2]). Von den späteren Kaisern legte namentlich Septimius Severus in Befolgung des von Marc Aurel gegebenen Beispiels Interesse für Philosophie an den Tag[3]), und nach Tertullian genossen unter ihm die Philosophen große Redefreiheit; trotz ihrer Angriffe gegen die Kaiser erhielten sie Gehälter und Statuen[4]). Auch Severs Gemahlin, Julia Domna, wandte sich, als sie mit ihm durch die Intrigen des Günstlings Plautianus zerfallen war, der Weltweisheit zu und umgab sich mit Philosophen[5]). und Severus.

In der Zeit der Verdächtigungen und Verfolgungen der Philosophie fehlte es übrigens nicht an Philosophen, die sich eifrig bemühten, sich und ihre Wissenschaft den Regierungen als vollkommen ungefährlich darzustellen. Martials Freund und Landsmann, der Sachwalter Decianus aus Emerita, bekannte sich zwar zu den Lehren Thraseas und Catos, d. h. er war Stoiker, aber vernünftig genug, um nicht mit bloßer Brust auf entblößte Schwerter zu rennen, wofür Martial ihn lobt: er will keinen Mann, der den Ruhm mit übereilter Vergießung seines Bluts erkauft, sondern einen, der auch ohne Märtyrertum Lob verdient[6]). Seneca hat in seinen Episteln die Philosophie wiederholt gegen den Vorwurf der Regierungsfeindlichkeit in Schutz genommen. In einem Briefe, der zur Zeit der beginnenden Verdächtigungen geschrieben sein mag, spricht er so, als wenn es ganz undenkbar sei, daß sie je in diesem Sinne beargwohnt werden könnte, obwohl gerade aus seiner Verteidigung hervorgeht, daß bereits Angriffe erfolgt waren[7]). Man müsse, sagt er, sich aus der Gefahr der Welt flüchten und bei der Philosophie eine sichere Zuflucht suchen, der Wissenschaft, die nicht bloß bei den Guten, sondern auch bei den nicht allzu Schlechten wie eine Priesterbinde schütze, die auch die Schlechtesten ehren. „Nie- Versuche, die Vorwürfe der Regierungsfeindlichkeit der Philosophie zu entkräften. Seneca.

1) Vit. M. Antonini c. 3. Er war zum zweitenmal Konsul 162, Stadtpräfekt 167. Borghesi Oeuvres V 58 ss. Vgl. Teuffel RLG.[4] 358, 3 (und 4 über den Stoiker Claudius Maximus). 2) Borghesi Oeuvres épigr. I 247 (mit der Anm. von Renier. Zeller III[2] 1, 695). 3) V. Sept. Severi c. 18. Getae c. 2. 4) Tertullian. Apologet. (199.) c. 46. 5) T. I 505, 1 und unten S. 338, 4. 6) Martial. I 61, 10. II 5; vgl. I 24 u. 39. II prooem. 2. I 8. 7) Seneca Epp. 14, 11 sqq.

mals wird die Nichtswürdigkeit so stark werden, nie eine solche Verschwörung gegen die Tugend zustande kommen, daß nicht der Name der Philosophie ehrwürdig und heilig bliebe.“ Übrigens muß man sie mit Bescheidenheit und Ruhe üben. Er läßt sich einwenden, ob dies etwa Cato getan habe? und mißbilligt dann ausdrücklich dessen Beteiligung nicht bloß am Bürgerkriege, sondern auch an den vorausgehenden Parteikämpfen als fruchtlos. Er verweist auf das Beispiel der Stoiker, die, vom Staatsleben sich ausschließend, in ihrer Zurückgezogenheit sich um die Veredlung des Lebens und die Begründung der allgemeinen Menschenrechte „ohne Beleidigung eines Mächtigeren“ bemüht haben. Der Weise werde nicht suchen, durch sein Beispiel die allgemein angenommenen Sitten zu erschüttern, nicht suchen, die Aufmerksamkeit des Volks durch die Neuheit seiner Lebensweise auf sich zu ziehen. Unbedingte Sicherheit kann man freilich auch ihm nicht versprechen. In einem späteren Briefe werden dagegen die Anklagen der Philosophie als schon wirklich erhobene widerlegt[1]). „Diejenigen scheinen mir zu irren, welche glauben, daß die treuen Anhänger der Philosophie hartnäckig und widerspenstig seien und Verächter der Behörden und Könige und Verwalter des Staats.“ Im Gegenteil ist niemand jenen dankbarer als gerade sie; denn sie bedürfen am meisten der Ordnung und Ruhe zur Verfolgung ihrer höheren Lebenszwecke und verehren den, der sie gewährt, wie einen Vater, weit mehr als jene unruhigen Ehrgeizigen, die zwar den Fürsten viel verdanken, aber ihnen ihre Dienste auch hoch anrechnen und nie mit dem Lohne zufrieden sind. Aber jener reine und wahrhaftige Mann, der auf die Kurie und das Forum und die ganze Staatsverwaltung verzichtet hat, um sich zu höheren Dingen zurückzuziehen, liebt diejenigen, die es ihm möglich machen, dies in Sicherheit zu tun, er allein legt für sie ein unerkauftes Zeugnis ab und ist ihnen ohne ihr Wissen zu großem Danke verpflichtet. Wie er seine Lehrer verehrt und achtet, durch deren Wohltaten er aus jenen Irrgängen entkommen ist, so auch sie, unter deren Schutz gestellt er edle Wissenschaft übt. Die Wohltat des allgemeinen Friedens wird in höherem Grade denen zuteil, die ihn gut benutzen. Wieder in einem späteren Briefe heißt es[2]): man müsse mit der Philosophie nicht prahlen, denn für viele sei sie eine Ursache der Gefahr geworden dadurch, daß sie mit Anmaßung und Trotz geübt wurde; „sie soll deine Fehler tilgen, nicht anderen die

1) Seneca Epp. 73. 2) Id. ib. 103, 5.

ihren vorwerfen. Sie entferne sich nicht von der allgemeinen Sitte, und scheine nicht das zu verdammen, was sie vermeidet. Man kann ohne Prunk, ohne Gehässigkeit weise sein.“ Die Aufforderung an die Philosophen, alles Auffallende zu vermeiden, wiederholt sich öfter[1]): schon der Name der Philosophie sei verhaßt, auch wenn sie mit Bescheidenheit geübt werde, um so mehr, wenn man durch Zurschautragen einer übertriebenen Askese und Weltverachtung sich von dem Herkommen ausschließe; leicht werde dann lächerlich und gehässig, was Bewunderung erregen solle. Man solle[2]) die Philosophie nicht gleichsam als ein Aushängeschild brauchen, auch seine Zurückgezogenheit solle man verbergen, vermeiden, daß sie zum Gegenstand des Gesprächs werde, die Aufmerksamkeit der Menschen errege.

Abneigung der großen Menge gegen die Philosophie.

Man sieht, daß Seneca keineswegs nur die Befürchtungen und Anklagen der Vertreter und unbedingten Anhänger des bestehenden politischen Systems gegen die Philosophie als ungegründet darzustellen bemüht ist, welche letzteren übrigens in allen Lebenskreisen schon darum sehr zahlreich gewesen sein müssen, weil alle zu ihnen gehörten, die Ruhe und Ordnung als Basis jedes materiellen Fortschritts um jeden Preis wollten. Der großen Masse mußte die Philosophie auch wegen ihrer hohen sittlichen Anforderungen, ihrer strengen Verurteilung laxer Moral, ihrer die selbstzufriedene Trägheit unaufhörlich aufrüttelnden Strafreden und Ermahnungen im höchsten Grade unbequem, und überdies die Prätention der Philosophen, besser zu sein und höher zu stehen als andere Menschen, um so beleidigender sein, je auffallender sie sich auch in Erscheinung und Tracht, Lebensweise und anderen Äußerlichkeiten zu erkennen gab. In diesem Sinne ist die Anklage gegen den Stoizismus gehalten, die Mucian bei Cassius Dio an Vespasian richtet[3]). Die Stoiker seien von eitler Anmaßung erfüllt. Ein langer Bart, hinaufgezogene Augenbrauen, ein grober Mantel und bloße Füße seien einem genug, um sich für weise, mannhaft, gerecht auszugeben und in die Brust zu werfen, wenn er auch nicht die Anfangsgründe des Wissens besitze. Sie sehen geringschätzig auf alle anderen herab, sie werfen dem Schönen Zuchtlosigkeit, dem Reichen Habsucht, dem Armen Servilismus vor usw. Aus demselben Grunde erklärt Dio von Prusa die allgemeine Unbeliebtheit der Philosophie in Griechenland[4]). Die Philosophentracht (Mantel ohne Unter-

1) Seneca Epp. 5. 2) Id. ib. 68. 3) Dio LXVI 12. Fr. Vat. 102.
4) Dio Chr. Or. LXXII.

kleid, langes Haar und Bart) zieht, wie er sagt, jedem, der sich darin zeigt, Neckereien, Hohn und Spott, selbst Mißhandlungen zu, denn die meisten Menschen haben die Philosophen in Verdacht, daß sie alle Nichtphilosophen verachten, verdammen und im stillen verlachen wegen ihres Mangels an Erkenntnis dessen, was den Menschen frommt, besonders die von allen beneideten Reichen. Deshalb glauben die meisten, den Philosophen mit Spott und Verachtung zuvorkommen, sie womöglich als Toren und Verrückte darstellen zu müssen, womit sie denn zugleich bewiesen haben, daß die Vernunft auf ihrer Seite ist. Kurz, die Tracht, die jeden, der sie trägt, als schonungslosen Ermahner, Strafredner und Sittenrichter bemerklich macht, wird von allen so ungern gesehen, als die Tracht des Pädagogen von den Kindern.

Ihre Zwecklosigkeit nach der Ansicht der meisten Ungebildeten —

Mit diesen Antipathien wirkte bei der Menge der Halbgebildeten und Ungebildeten ein sehr schlagender Grund zusammen, die mühsamen Studien, auf die so großer Wert gelegt wurde, zu verachten und zu verlachen: sie waren völlig nutzlos, denn durch sie erreichte man weder Beförderung oder Ansehen, noch erwarb man in der Regel Geld. Persius[1]), der die aufgeblasenen Kleinstädter überhaupt als Verächter aller höheren (griechischen) Bildung schildert, legt den Hohn gegen die Philosophie als eine brotlose Kunst den Centurionen in den Mund, die auch sonst in den Städten Italiens als tonangebende Personen erscheinen und wohl überall in mittleren und unteren Lebenskreisen nicht weniger Autorität genossen, als sie durch Wichtigtuerei und breitspuriges Wesen beanspruchten[2]). Preist man vor diesen Männern mit geschwollenen Krampfadern die Freiheit des Weisen, so stößt sofort ein riesiger Fulfennius ein fettes Gelächter aus und taxiert 100 Griechen zu einem abgegriffenen Hundertasstück[3]). „Ich", sagt ein anderer von diesem nach dem Bock stinkenden Volke, „bin für mich klug genug und kümmere mich wenig darum, so zu sein wie Arcesilas und die sich plagenden Solonen, wenn sie mit gesenktem Kopf, den Blick auf die Erde geheftet, für sich murmeln oder schweigend wie Verrückte die Lippen bewegen und mit vorgestreckter Unterlippe Worte auf die Wagschale legen, in tiefem Nachdenken über Delirien irgend eines alten Schwachkopfs: als, daß aus nichts nichts wird, nichts in nichts zurückkehren kann. Darum seht ihr so blaß aus? Darum soll man ein Frühstück versäumen?" „Darüber lacht die Menge, und die prallen jungen Burschen erheben ein wieherndes

1) Pers. 1, 126—134. 2) T. I 381 f. 3) Pers. 5, 189—191.

Gelächter nach dem anderen, daß ihnen die Nasen kraus werden“[1]). Ebenso gründlich verachtete natürlich die Masse der Geld- und Geschäftsleute die Philosophen. Trimalchio ordnet an, daß auf seinen Grabstein gesetzt werden soll: „Er hat klein angefangen und ist groß geworden, er hat 30 Millionen Sest. hinterlassen und nie einen Philosophen gehört“[2]).

und vieler Gebildeten.

Aber der Vorwurf der gänzlichen Nutzlosigkeit und Überflüssigkeit wurde gegen die Philosophie auch aus gebildeten Kreisen erhoben, und zwar im Namen und von seiten des gesunden Menschenverstands, der damals, wie zu allen Zeiten, sich zutraute, dieselben Ziele und Resultate, welchen die Spekulation auf weiten mühsamen Umwegen zustrebte, längst erreicht zu haben, und daher leugnete, etwas von ihr lernen zu können. Wozu namentlich die vielen künstlichen Systeme der Moralphilosophie bei der Einfachheit und Unumstößlichkeit des allen Menschen angeborenen Sittengesetzes? Und welche Philosophie lehrte denn die Wahrheit, da jede Schule die Doktrin aller anderen für falsch erklärte?

Der Gegensatz zwischen Rhetoren und Philosophen.

Von diesem Standpunkte aus wurde die Philosophie besonders von denen angegriffen, welche die Beredsamkeit als Ziel aller Bildungsbestrebungen ansahen, und dies wird im späteren Altertum vielleicht die Mehrzahl der Gebildeten gewesen sein. Die so natürliche, auf inneren Gegensätzen beruhende, fort und fort durch äußere Anlässe genährte Eifersucht zwischen Rhetoren und Philosophen, „den Künstlern der reinen Form der Rede und den Ergründern des innersten Wesens der Dinge“[3]), führte zu unaufhörlichen, oft erbitterten Streitigkeiten über den relativen Wert der beiden Wissenschaften. Schon die Schüler wurden zur Teilnahme an diesen Kämpfen vorbereitet. Zu den in der Rhetorenschule deklamierten Kontroversthemen gehörte folgendes: Ein Vater hinterläßt drei Söhne, einen Redner, einen Philosophen und einen Arzt; er setzt im Testament den zum alleinigen oder bevorzugten Erben ein, der nachweisen werde, daß er dem Staat am meisten nütze; wo dann für jede der drei Wissenschaften und gegen die beiden anderen gesprochen wurde[4]). Hier wurde denn die völlige Nutzlosigkeit der Philosophie an ihren Früchten gezeigt. Die viel erörterte Frage, ob die Tugend gelehrt werden könne, wurde verneint. Die besten Männer, die Fabricier, Decier, seien ohne Philosophie ge-

1) Pers. 3, 77—87. 2) Petron. Sat. 71. 3) Rohde Der griech. Roman² S. 345, 2. 4) Quintilian. Inst. VII 1, 38. 4, 39. Fortunatian. p. 43. Quintilian. Decl. 268.

worden, was sie waren, aus den Philosophenschulen dagegen die größten Verbrecher hervorgegangen, wie aus der des Sokrates Tyrannen und Vaterlandsfeinde. Selbst zugestanden aber, daß man durch Unterricht zur Weisheit gelangen könne, so bliebe der einzuschlagende Weg ungewiß, denn alle Schulen ständen miteinander in Widerspruch. Viele Philosophen bekennen überdies, daß es trotz aller Bemühungen einen wahrhaft Weisen noch nie gegeben habe. Welchen Nutzen brächte also die Philosophie? Wäre sie im Kriege oder für bürgerliche Ämter zu brauchen? Nichts finde man bei ihnen als Heuchelei, Faulenzerei und Anmaßung, durch die sie sich Ansehen zu verschaffen wissen. Ihre Behauptung, daß sie zur Verminderung der Laster beitragen, widerlegt der Augenschein.

Daß namentlich die Lehrer der Beredsamkeit mindestens zum großen Teil prinzipielle Gegner der Philosophie waren, ist einleuchtend. Gegen solche war eine angeblich von Plutarch verfaßte Schrift gerichtet[1]). Von dem älteren Seneca sagt sein Sohn, daß er die Philosophie haßte[2]); seine Gattin verhinderte er, sich eingehend mit ihr zu beschäftigen[3]). Quintilian, der den vom alten Cato gegebenen Begriff des Redners als „eines sittlich guten, der Rede kundigen Manns" streng festhielt, behauptet, daß die Ethik eigentlich ein Teil der Redekunst, nur durch die Schuld der sie vernachlässigenden Redner von ihr abgelöst, von „schwächeren Geistern" in Besitz genommen und ein eigenes Fach geworden sei: die Redner müßten dies Gebiet als ein ihnen gehörendes zurückfordern. Da der wahre Philosoph nichts anderes sein kann als ein sittlich guter Mann, also dasselbe, was der wahre Redner ebenfalls ist, so ergibt sich die Überflüssigkeit einer besonderen Philosophie. Quintilian benutzt jede Gelegenheit, um seiner Gereiztheit gegen die Philosophen Luft zu machen, ihr sklavisch ängstliches Festhalten an den Schuldoktrinen und -ausdrücken, ihre endlosen und sophistischen Erörterungen, ihre weitläufigen Apparate zur Begründung der einfachsten Sätze, ihre Anmaßung, Heuchelei, ihre dem Staatswohl zuwiderlaufende Weltflucht und Tatenscheu zu geißeln, den einzelnen Schulen ihre Schwächen mit Behagen vorzuhalten[4]). Auch Dio von Prusa hatte als Rhetor die Philosophie, der er sich später zuwandte, leidenschaftlich angegriffen[5]).

Der ältere Seneca.

Quintilian.

1) In dem (nach Diels Doxogr. Gr. p. 27 byzantinischen) Katalog des Lamprias Nr. 207: *πρὸς τοὺς διὰ τὸ ῥητορεύειν μὴ φιλοσοφοῦντας.* 2) Seneca Epp. 108, 22. 3) Id. ad Helv. 17, 4. T. I 503, 3. 4) Die Stellen s. bei Babucke De Quintiliani doctrina et studiis (Regim. 1866) p. 1—11. 5) v. Arnim Leben u. Werke des Dio von Prusa 1898 S. 150—152.

Wahrhaft komisch äußert Fronto seinen Ingrimm gegen die Philosophie, die seinen kaiserlichen Schüler Marcus der Beredsamkeit abtrünnig gemacht hatte. Dies war um so mehr zu bedauern, da Marcus sich, wie Fronto an ihn schreibt[1]), schon als Knabe durch Adel des Geistes und Würde der Gedanken auszeichnete, denen nur der Glanz des Ausdrucks gefehlt habe; die Vorbereitungen und Anstrengungen, die gemacht werden mußten, um auch diesen sich anzueignen, seien ihm wohl zu mühsam geworden; so habe er das Studium der Beredsamkeit verlassen und sei zur Philosophie abgesprungen, „wo es keine Einleitung mit Sorgfalt auszuarbeiten, keine Erzählung kurz, deutlich und geschickt anzubringen, keine Beweisgründe aufzusuchen, nichts hervorzuheben" gab. Bei seinen Lehrern der Philosophie hatte er es natürlich leichter. Er brauchte nur ihren Erläuterungen zuzuhören und durch Kopfnicken anzudeuten, daß er verstanden habe; während andere lasen, konnte er meistens schlafen; er mußte viel und lange abzählen hören, „das erste wär' so, das zweite wär' so", und sich mühsam beweisen lassen, daß es hell sei, wenn es Tag sei, während die Sonne ins Fenster schien. Dann konnte er ruhig nach Hause gehen und brauchte nichts in der Nacht auszudenken oder schriftlich aufzusetzen, nichts seinem Lehrer vorzulesen, nichts aus dem Kopfe aufzusagen, keine Ausdrücke aufzusuchen, keine Synonymen zum Schmuck anzubringen, nichts aus dem Griechischen ins Lateinische zu übersetzen. Was konnte bei einem solchen Studium erreicht werden!" Aber Marcus wollte nun einmal, wie Fronto sagt[2]), lieber reden als beredt sein, und sich lieber mit Zwitschern und Murmeln als mit hellen Klängen vernehmen lassen. Fronto.

Auch Lucian ist trotz all seiner Verstimmung gegen die damalige entartete Rhetorik, trotz seines im „Zweimal Angeklagten" an sie im Alter von fast 40 Jahren gerichteten Absagebriefs[3]) und seines angeblichen Übergangs zur Philosophie im Grunde ein echter Rhetor geblieben und spricht, wie Quintilian, der Spekulation vom Standpunkte des gesunden Menschenverstands die Berechtigung ab. Auch für ihn bestand die Philosophie in der praktischen Lebensweisheit[4]), die nicht bloß an kein bestimmtes System gebunden, sondern auch Lucian.

1) Fronto De eloq. fr. 9. 2) Id. ib. fr. 4, 4. 3) Vor dem Bis accusatus sind die Schriften verfaßt, die uneingeschränkte grundsätzliche Angriffe der Philosophie enthalten (Hermotimus, Icaromenippus, Necyomantia, Dialogi mortuorum), unmittelbar nach ihm Vitarum auctio, Piscator, Peregrinus, Fugitivi. Ivo Bruns Lucians philosoph. Satiren. Rh. M. XLIII 1888 S. 86 ff.; 161 ff. 4) Preller StRE. IV 1173. Zeller III² 1, 732.

jedem denkenden Nichtphilosophen erreichbar war. Ihm waren die Philosophen im allgemeinen verhaßt, wenn er auch einzelne (und zwar den verschiedensten Schulen angehörige) ausnahm; und nicht bloß wegen des Kontrastes zwischen ihren Lehren und ihrem Lebenswandel. Die Eitelkeit, Torheit, Wesenlosigkeit und Lächerlichkeit aller philosophischen Studien ist der Gegenstand des Dialogs Hermotimus. Hermotimus, der schon seit 20 Jahren, in das eifrigste Studium der stoischen Philosophie vertieft, keine Vorlesung versäumt, Tag und Nacht über Büchern sitzt, sich keine Freude gönnt, blaß und abgemagert aussieht, hofft in weiteren zwanzig Jahren an sein Ziel zu gelangen! Doch er muß schließlich zugestehen, daß, um irgend eine Philosophie für die alleinseligmachende zu erklären, zuvor eine Prüfung aller Systeme angestellt werden müßte, die allein etwa zweihundert oder doch hundert Jahre erfordern würde. Und wo ist die Gewißheit, daß die Wahrheit überhaupt in irgend einem System enthalten ist? Und wäre auch die einzig wahre Philosophie zu ermitteln, wie wäre man sicher, den rechten Lehrer für sie zu finden? Und bei alledem sind die Bemühungen derer, die Philosophie studieren, gar nicht auf den eigentlichen Zweck gerichtet, nicht auf die Betätigung ihres Wissens durch Handlungen, sondern auf unselige Wortklauberei, Syllogismen, Trugschlüsse und schwer zu beantwortende Fragen, und sie bewundern ihre Lehrer, wenn sie andere durch Sophismen in Verlegenheit setzen. Anstatt nach der Frucht zu streben, arbeiten sie sich um die Rinde ab und beschütten einander mit Blättern[1]).

Aristides.

Aristides endlich hat offenbar eine, ihm auch durch seine Stellung in der literarischen Welt auferlegte, heilige Pflicht zu erfüllen geglaubt, indem er in dem Kampfe zwischen Rhetorik und Philosophie für die erstere mit dem ganzen Gewicht seiner Autorität eintrat. In zwei ausführlichen Reden „Für die Rhetorik" hat er sie gegen die Anschuldigungen des Platonischen Sokrates (im Gorgias) in Schutz genommen. Sie ist nicht bloß, was dort geleugnet wird, eine Kunst, sondern steht auch mit allen Kardinaltugenden in unlösbarem Zusammenhange: sie ist von der Weisheit um der Gerechtigkeit willen erfunden und wird von der Tapferkeit und Sittsamkeit beschützt; derjenige, welcher weiß, wie man reden, weiß auch, wie man handeln muß: kurz die Redekunst ist Fundament und Inbegriff der sittlichen sowohl wie der geistigen Bildung[2]).

1) Lucian. Hermotim. 2. 6. 48—67. 77. 79. Vgl. auch Paras. 43. Ver. hist. II 175. Dialog. mort. 20, 5. 2) Aristid. Or. XLV p. 96 Jebb. ed. Dindorf II 128 sq.

Zwar versichert Aristides, er sei weit entfernt, die Philosophie selbst anzugreifen, er sei mit den größten und besten Philosophen seiner Zeit umgegangen und betrachte sie als seine Erzieher. Doch in der Tat verbirgt sich hinter diesen konventionellen Anpreisungen eine starke Abneigung, ja ein gewisser Haß des Rhetors gegen die Philosophie[1]). In einer überlangen Rede hat er die vier großen athenischen Staatsmänner, Miltiades, Themistokles, Cimon und Perikles, gegen die Anklagen des Platonischen Idealismus verteidigt, und hier hat er die ganze Schale seines Zorns über die damaligen Philosophen ausgegossen[2]). Wenn man auch dergleichen ungerechte Anklagen von dem großen Plato geduldig hinnehmen möchte, so sei es doch nicht zu ertragen, daß ganz nichtswürdige Menschen sich ein solches Verfahren förmlich zur Aufgabe machten und selbst einen Demosthenes zu lästern wagten. Wer würde die Schmähungen solcher Menschen selbst gegen Lebende dulden, „die mehr Sprachfehler machen, als sie Worte hervorbringen, die auf die übrigen mit der Verachtung herabsehen, die sie selbst verdienen, welche die anderen prüfen, sich selbst aber niemals, und die Tugenden preisen, aber nicht üben“[3]). „Noch niemals haben sie (gleich den Rhetoren) eine fruchtbringende Rede gesprochen oder erfunden oder verfaßt, nicht Festen Schmuck verliehen, nicht die Götter geehrt, nicht Städten Rat erteilt, nicht Trauernde getröstet, nicht Hadernde versöhnt, nicht die Jugend oder jemand anders ermahnt, nicht auf Schmuck für ihre Reden gedacht. Sondern in ihre Löcher kriechend sinnen sie dort ihre herrliche Weisheit aus, indem sie gegen einen Schatten prahlen, Windhalme ernten, aus Sand Seile drehen, ich weiß nicht welches Gewebe auflösen: denn so viel sie an Weisheit gewinnen, so viel vermindern sie ihren Gewinn, indem sie glauben, stolz sein zu dürfen, wenn sie von der Rhetorik

1) Baumgart Aelius Aristides S. 25—35. 2) Aristid. Or. XLVI p. 307 sqq. Jebb. ed. D. II 397 sqq. 3) Id. Or. XLVI p. 307 J. ed. D. II 397 sq. (p. 398 statt des sinnlosen *τελῶν* wird ein Wort wie *ὀνειδιζόντων* oder *λοιδορουμένων* erfordert). Der Irrtum Jebbs, der die ganze Stelle statt auf die Philosophen auf die Christen bezogen hat, bedarf keiner Widerlegung. Ihm folgt jedoch A. Haas Quibus fontibus Aristides in componenda declamatione *ὑπὲρ τεττάρων* usus sit (Greifswald 1884) p. 58 u. 64. Vgl. Baumgart S. 26. 19. Richtig verstand die Stelle Choricius Apol. mimor. (ed. Graux, Rev. de philol. I 222) 6, 27: *ὁ γ' Ἀριστείδης, οὓς λοιδορεῖ φιλοσόφους καὶ πλείστῃ φησὶν ἀσχολασίᾳ συζῆν, τοῖς Σοφοκλέους ἀπεικάζει σατύροις* (p. 307 J.). Mag übrigens auch Aristides hier vorzugsweise an Zyniker gedacht haben, so doch auf keinen Fall, wie Bernays (Lucian und die Zyniker S. 38 f. und 100 ff.) annimmt, an sie allein. Dies beweist schon die Entschuldigung mit der Rücksicht auf Weib und Kind (unten S. 314), die Aristides ja nicht als Ausnahme (Bernays S. 103) anführt.

übel reden: etwa wie die Sklaven zwischen den Zähnen auf ihre Herren fluchen, besonders die stets geprügelten, oder wie ein Satyr auf der Bühne dem Herakles flucht und sich versteckt, wenn er auf ihn losgeht. Es ist aber ganz natürlich, daß sie von allen übel reden, denn daran haben sie Überfluß, und wenn sie auch keiner Person gedenken, sagen sie doch das, was sie sagen, übel: sie teilen also nur von dem Ihrigen mit. Nähme man ihnen die Lüge und die Bösartigkeit, so raubte man die Kraft aus ihrem Leben. Und dabei halten sie der Welt den herrlichen Namen der Philosophie wie ein Schaustück entgegen, als ob der Name es täte; als ob ein Thersites durch den Namen des Hyazinth oder Narziß schön, ein Margites durch den des Nestor weise würde"[1]).

Berufung der Gegner der Philosophie auf die Unsittlichkeit der Philosophen.

Aus den bisher angedeuteten Gründen stand also eine große Zahl höchst verschiedener Kreise der Philosophie ablehnend oder feindselig gegenüber: römische Patrioten, Konservative aus Überzeugung, Instinkt oder Interesse, Alltagsmenschen, denen jede Erhebung über die Mittelmäßigkeit Unbehagen erregte, Hasser der Prätention, banausische Utilitarier, Gegner und Verächter aller Spekulation, Vertreter der nichtphilosophischen Bildung, die für ihr eigenes Interesse und Gebiet kämpften. Sie alle konnten ihre Ansicht von der Entbehrlichkeit, Wertlosigkeit oder Schädlichkeit der Philosophie nicht besser unterstützen als durch Berufung auf die Erfahrung: diese lehrte, wie sie behaupteten, daß die Philosophen im allgemeinen sittlich nicht höher, oder sogar tiefer ständen als die Mehrzahl der Durchschnittsmenschen. Der Name eines Philosophen machte daher jeden, der ihn sich beilegte, zum Gegenstand einer scharfen, unnachsichtigen und mißgünstigen Beobachtung von den verschiedensten Seiten her, die seinen sittlichen Gebrechen, Schwächen und Lächerlichkeiten eifrig nachspürte, um sie triumphierend aufweisen zu können. Wenn die Leute, sagt Epictet, einen Mann mit einem groben Mantel und langem Haar sich unanständig betragen sehen, so heißt es sofort: Seht da, was der Philosoph tut; während man doch vielmehr nach seiner Handlungsweise sagen müßte, daß er kein Philosoph ist[2]). Als Gellius von Cas-

1) Aristid. ib. p. 309 sq. J. D. 404 sq. (p. 405, 6 statt *ὥσπερ οὐ καὶ τοὺς δούλους* etwa *ὥσπερ οἴδαμεν καὶ τοὺς δούλους;* p. 407, 2 statt *εἶδον δ' ἔγωγε καὶ ἐν ψαλμῳδίᾳ θεράποντας: ἐν κωμῳδίᾳ*). Minuc. Felix Octav. 38, 5 und Lactant. Inst. div. III 15 stehen auf demselben Standpunkt, der vielleicht auch bei ihnen durch ihre rhetorische Bildung mit bedingt war. 2) Epictet. D. IV 8, 4sq.

siope nach Brundisium übersetzte, brachte ein furchtbares Unwetter das Schiff in die größte Gefahr. Während alles jammerte und klagte, sah sich Gellius nach einem mitreisenden berühmten stoischen Philosophen um, um aus seinem Aussehen auf seine Gemütsstimmung zu schließen: dieser äußerte zwar keine Klage, verriet aber seine Furcht durch die Farblosigkeit und den Ausdruck seines Gesichts. Als der Sturm nachgelassen hatte, trat sogleich ein reicher asiatischer Grieche, der mit großem Gefolge und luxuriöser Ausstattung reiste, an den Stoiker heran und verhöhnte ihn, daß er sich in der Gefahr gefürchtet habe und blaß geworden sei. Der Philosoph wies diese Impertinenz vornehm ab, das bescheidene von Gellius über denselben Punkt geäußerte Bedenken beschwichtigte er durch Verweisung auf eine Stelle bei Epictet, nach welcher auch dem Weisen das Blaßwerden gestattet war[1]).

Am häufigsten hatten sich vermutlich die Philosophen dafür zu verantworten, daß sie das Geld nicht verachteten. Ulpian sagt bei Erörterung der Prozesse wegen schuldiger Honorare für Unterricht oder sonstige Leistungen von Gelehrten: die Philosophen könnten seines Erachtens Ansprüche auf Honorar gerichtlich nicht verfolgen; sie hätten vor allem zu erklären, daß sie jede „Lohnarbeit" verschmähten[2]). Seneca hat dagegen in einer längeren Abhandlung zu beweisen versucht, daß Philosophen reich sein dürfen. Diejenigen freilich überzeugen zu wollen ist er weit entfernt, die nicht zugeben können, daß überhaupt jemand sittlich gut sei, weil sie die Tugend eines anderen als Vorwurf empfinden, die den Namen der Tugend und jeden, der sie übt, hassen; für sie ist selbst der Zyniker Demetrius nicht arm genug. Freilich bleiben die Philosophen weit hinter ihren Idealen zurück, deren Erreichung die menschliche Kraft übersteige, aber schon sie im Geist festzuhalten und ihnen nachzustreben sei löblich. Er selbst macht auf den Namen eines Weisen keinen Anspruch, er ist nur ein der Wahrheit beflissener, nicht mit den Besten zu vergleichen, doch besser als die Schlechten, und zufrieden, in der sittlichen Vervollkommnung stetig fortzuschreiten. Der Reichtum gehört zu den indifferenten Dingen, die nicht völlig wertlos sind, der Philosoph liebt ihn nicht, zieht ihn aber vor, da er ihm die Möglichkeit gewährt, eine Anzahl guter Eigenschaften zu entwickeln, wie Mäßigung, Freigebigkeit, Sorgfalt, Ordnung, Hochherzigkeit. Auch Cato von Utica, der die gute alte Zeit mit ihrer Armut pries, besaß 4 Mill. Sest.[3]) (Seneca

1) Gell. XIX 1. 2) Digg. L 13, 1 § 4. 3) Seneca Ad Gallionem de vita beata c. 17—25.

selbst freilich 300). Daß solche Entschuldigungen der Widersprüche zwischen Theorie und Praxis, Ideal und Wirklichkeit auf die prinzipiellen Gegner der Philosophie keinen großen Eindruck machen konnten, leuchtet ein, besonders da Philosophen sich nur zu oft noch schlimmere zuschulden kommen ließen. Schon Seneca bekennt, daß es deren gab, denen man Schlemmerei, Maitressen, Annahme von Geschenken vorwerfen konnte, die man in der Kneipe, im Ehebruch, unter den Hofschranzen antraf[1]). Und jede Unwürdigkeit oder Schändlichkeit, die einer von ihnen sich zuschulden kommen ließ, warf einen Makel mindestens auf seine ganze Schule. Der Verrat, den der Stoiker P. Egnatius Celer gegen seinen Patron Barea Soranus im Jahre 66 geübt hatte, war noch ein Menschenalter später in frischem Andenken und wird als Probe der „Schandtaten der großen Mäntel" angeführt[2]).

Wenn aber den vermögenden Philosophen der Reichtum vorgeworfen wurde, so hieß es von den armen, daß für sie eine erhabene Gesinnung wohlfeil sei. Der Stoiker Chäremon verlangt, sagt Martial, man solle ihn wegen seiner Verachtung des Tods bewundern. Diese Seelenstärke gibt ihm seine Bettelarmut: daß er nichts sein nennt, als einen zerbrochenen Krug, einen kalten Herd, eine Matte, eine Wanze, einen nackten Schragen und eine kurze Toga, die ihm auch bei Nacht als Decke dient. Was für ein großer Mann, der saueren Wein, schwarzes Brot und eine Streu aufzugeben vermag! Wenn er nur in Reichtum und Üppigkeit lebte, würde er dreimal Nestors Jahre zu leben wünschen und nichts von diesem Licht verlieren wollen. In der Armut ist es leicht, das Leben zu verachten, stark ist, wer unglücklich zu sein vermag[3]). Appian sagt, wo die Philosophen zur Macht gelangt seien, hätten sie sie mit größerer Härte geübt als die bildungslosen Tyrannen und dadurch auch gegen die übrigen Philosophen Verdacht und Zweifel erregt, ob sie die Philosophie um der Tugend willen oder nur als Trost für Armut oder Tatenlosigkeit erwählt haben. Auch jetzt gebe es viele, die arm und ohne Wirksamkeit, und mit der infolgedessen notwendigen Weisheit angetan, auf die Reichen oder Hochgestellten bitter schmähten, sich dadurch aber nicht sowohl in den Ruf der Verachtung des Reichtums und der Macht, als vielmehr der neidischen Eifersucht auf beides brächten. Die Geschmähten täten am klügsten, wenn sie sie nicht beachteten[4]).

---

1) Seneca Epp. 29, 5. 2) Tac. A. XVI 32. Juv. 3, 115. 3) Martial. XI 56.
4) Appian. B. Mithridat. c. 28.

Die Verstimmungen und Angriffe gegen die Philosophie vermehrten sich, je größer die Zahl, folglich je gemischter die Gesellschaft der Philosophen wurde, und es ist ein Symptom für die fortschreitende Ausbreitung der Philosophie in Rom in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts, daß (mindestens bereits unter Domitian) Heuchler vielfach anfingen, sie als Maske zu benutzen, hinter der sie am ungestraftesten sündigen zu können hofften. Quintilian spricht wiederholt mit Erbitterung von diesen Menschen, die, wenn sie einige Zeit in den Vorlesungen der Philosophen gesessen hätten, mit heuchlerischen Mienen und langen Bärten sich durch Verachtung anderer Ansehen erschwindelten, öffentlich streng und finster taten, zu Hause grobe Ausschweifungen begingen; sie hätten den Namen der Philosophie verhaßt gemacht, unter diesem hätten sich zu seiner Zeit die größten Laster, die ärgsten Schandtaten versteckt[1]). So hatte sich auch der hochbegabte, aber sittlich haltlose Palfurius Sura (der unter Domitian das Delatorengewerbe trieb und deshalb gleich nach Nervas Regierungsantritt zum Tode verurteilt wurde) nach seiner Ausstoßung aus dem Senat durch Vespasian der stoischen Schule angeschlossen[2]). Dürftige Stoiker und Zyniker mit ungeheueren, staubigen Bärten[3]) waren damals in Rom gewöhnliche Erscheinungen, und unter Domitian wie auch unter Trajan wimmelte dort jeder Stadtbezirk von grämlich aussehenden Wüstlingen, die das Wesen der Curier zur Schau trugen und deren Leben in der Tat eine Reihe von Orgien war. Diese Heuchler erregten den Unwillen ehrlicher Leute auch durch ihre Unwissenheit, trotz der zahlreichen Gipsbüsten von Chrysipp und anderen Philosophen, mit denen sie ihre Bücherbretter schmückten. Sie waren wortkarg bis zur Stummheit und trugen das Haar noch kürzer geschoren als die Augenbrauen; doch mancher von diesen Stoikern, die gleich einem dritten Cato gegen den Sittenverfall der Mitwelt predigten, verriet seine Üppigkeit durch die ausgesuchten Wohlgerüche, mit denen er seinen struppigen Hals einrieb[4]). Afterphilosophen in Rom —

Wenn nun schon in der Weltstadt Rom die Zahl der Philosophen und Afterphilosophen so groß, ihr Treiben in jenem bunten Gewühl, jenem rastlosen Drängen in die Augen fallend genug war, um in so hohem Grade Aufmerksamkeit und Kritik auf sich zu ziehen, um und Griechenland —

1) Babucke l. l. 2) Schol. Juv. 4, 53 (cfr. Mathias De schol. Juv. p. 14). Dio LXVIII 1: ἐν οἷς καὶ Σέρας (l. Σύρας) ἦν ὁ φιλόσοφος. 3) Martial. XI 84, 7. 4) Id. IX 47. Dagegen hat Martial vielleicht den offenbar allgemein bekannten Fronto (XIV 106) als einen echten Stoiker anerkannt. Juv. 2, 1—43.

wie viel mehr in der provinziellen, der Beschaulichkeit so viel günstigeren Stille von Griechenland, das doch nach wie vor die wahre Heimat der Philosophie und der Philosophen war und bis zum Untergange der antiken Kultur blieb[1]). Schon Dio von Prusa sagt an den oben angeführten Stellen, daß man die Philosophentracht überall erblicke, daß die Zahl derer, die sie tragen, fast größer sei als die der Schuster oder Walker oder Spaßmacher oder der Anhänger irgend eines anderen Gewerbs; aber, setzt er hinzu, wenn wir auch die Tracht des Sokrates oder Diogenes tragen, stehen wir freilich an Weisheit weit hinter ihnen zurück[2]). Wenn nun die Philosophie im Kulturleben des damaligen Griechenland einen so breiten Raum einnahm, blieb doch selbstverständlich die Zahl der wahren Philosophen klein, die überwiegende Mehrzahl war es nur, wie Epictet sagt, mit Worten, nicht mit der Tat[3]); aber freilich ließen die Gegner es sich nicht nehmen, gerade auf den Lebenswandel dieser bloßen Bart- und Mantelphilosophen hinzuweisen, um die Unfruchtbarkeit der Philosophie für sittliche Vervollkommnung darzutun[4]).

namentlich unter Marc Aurel.

Die größte Ausbreitung gewann mit der Philosophie auch die Afterphilosophie unter Marc Aurel. In Rom klagten wahre Philosophen wie der Freund des Gellius, Macedo, daß Faulenzer mit Bärten und Mänteln den Gehalt der Philosophie in Wortkünsteleien verflüchtigten und beredte Predigten gegen die Laster hielten, von denen sie selbst im Innersten angefressen waren[5]). In Afrika äußerte Apulejus schon unter Antoninus Pius den Wunsch, es möchte nicht jedermann gestattet sein, die Maske der Philosophie vorzunehmen, damit nicht rohe, schmutzige, ungebildete Menschen die königliche Wissenschaft, welche die Rede wie das Leben edel gestalten lehre, durch üble Reden und einen ebensolchen Lebenswandel beflecken könnten. Wenn er dann Frechheit im Schimpfen und Gemeinheit der Sitten und der äußeren Erscheinung als die Haupteigenschaften dieser Afterphilosophen hervorhebt, so ist offenbar, daß er vorzugsweise oder ausschließlich an Zyniker dachte[6]), die nach seiner Ansicht tief unter den Platonikern standen[7]). Vor allem in Griechenland erblickte man nach

1) Julian. orat. 3 p. 119 C.: *οὔκουν οὐδὲ ἐξ Ἑλλήνων παντελῶς οἴχεται φιλοσοφία, οὐδὲ ἐπήλιπε τὰς Ἀθήνας οὐδὲ τὴν Κόρινθον ἔχιστα δέ ἐστι (τούτων) τῶν πηγῶν ἔχει τὸ Ἄργος πολυδίψιον κ. τ. λ.* 2) Oben S. 301 f. Or. 72, 383 R. 388 R. 3) Gell. XVII 19. 4) Epictet. D. IV 8, 9 sqq. 5) Gell. XIII 8, 4 u. 5. 6) Apulei. Florida I 7. 7) Apulei. Apol. c. 39: Utrum igitur putas philosopho non secundum Cynicam temeritatem rudi et indocto, sed qui se Platonicae scholae (esse) meminerit, utrum ei putas turpe scire ista an nescire etc.

Lucian auf allen Straßen und Plätzen lange Bärte, Bücherrollen, abgetragene Mäntel und große Stöcke in Masse; Schuster und Zimmerleute verließen ihre Werkstatt, um als Zyniker ein faules Bettlerleben zu führen[1]). Die Entwürdigung der Philosophie durch den Troß ihrer falschen Jünger, der Mißbrauch, der mit ihrem Namen getrieben wurde und der die Nichtphilosophen am meisten erbitterte[2]), verstärkte natürlich die Reihen ihrer Gegner und gab ihnen leichtes Spiel. Lucian hat es sich zur besonderen Aufgabe gemacht, das Treiben dieser Menschen dem Hohne der Mitwelt preiszugeben. Sie, die Verachtung des Gelds und des Ruhms und Leidenschaftslosigkeit lehrten und Tugend als einziges Gut priesen, unterrichteten für Geld, krochen vor den Reichen, waren zorniger als bissige Hunde, feiger als Hasen, schmeichlerischer als Affen, gröber als Esel, räuberischer als Marder, streitsüchtiger als Hähne[3]). Dabei schmähte jede Schule die anderen. Die Stoiker erklärten die Epikureer für Wollüstlinge, die Peripatetiker für zänkisch und geldgierig, die Platoniker für hoffärtig und ehrsüchtig, und ihnen wiederum wurden von den übrigen Wuchergeschäfte, Streitsucht und andere Laster vorgeworfen[4]). Gerieten die Anhänger der verschiedenen Schulen in Streit, so gab es keine Schandtat, deren sie einander nicht anklagten[5]). Wenn manche dann noch zur Beschönigung ihrer Laster sich auf die alten Philosophen beriefen, wie namentlich Platoniker den Ehebruch nach Platos Republik, die Trunksucht nach seinen „Gesetzen" entschuldigten[6]), so war es kein Wunder, wenn viele geradezu behaupteten, die ausschließliche Vertiefung in philosophische Bücher leite vom vernünftigen Denken ab[7]).

Auch Aristides hat in der bereits angeführten Rede, von der Verteidigung zum Angriff übergehend, die Philosophen als eine jeder Tugend bare, mit allen Lastern behaftete Menschenklasse geschildert[8]). Sie behaupten, dem Zeus nicht nachzustehen, vermögen aber „dem Obol" durchaus nicht standzuhalten. Sie schmähen auf die übrigen aus bloßem Neide; hielte man ihnen mitten in ihren Vorträgen über Enthaltsamkeit Kuchen und Gebackenes entgegen, so würden sie die Zunge sinken lassen wie Menelaos das Schwert, als er die Helena erblickte. Wenn sie aber Helena sähen — oder vielmehr nur eine Magd wie die Phrygierin bei Menander, dann würde das Gebaren der Satyrn

1) Lucian. Bis. accus. 6. T. I 81, 7. 2) Epictet. l. l. Taurus bei Gell. VII 10. 3) Lucian. Piscator 34 sqq. 4) Id. Hermotim. 16 sqq. 5) Id. Lapithae 32 sqq. 6) Id. Fugitivi 18. (T. I 505, 9.) Gell. XV 2. 7) Lucian. Lapithae 34. 8) Aristid. Or. XLVI 309 J. ed. D. II 398 sqq. Vgl. oben S. 306 ff.

bei Sophokles gegen das ihre als bloßer Scherz erscheinen[1]). Um ihre Untreue und Habsucht zu erkennen, braucht man ihnen nichts anzuvertrauen, denn sie nehmen schon selbst, soviel sie können. Das Rauben nennen sie teilen, den Neid philosophische Gesinnung, die Dürftigkeit Verachtung des Gelds. Sie rühmen sich der Menschenliebe, haben aber noch nie einem anderen genützt, bringen vielmehr denen Nachteil, die sich an sie wenden. Während sie die übrigen, auch wenn sie ihnen begegnen, nicht sehen, reisen sie um der Reichen willen in die Fremde, wie die Phryger zur Olivenernte; sie wittern sofort ihre Nähe, bemächtigen sich ihrer und verheißen ihnen die Tugend mitzuteilen. Allen übrigen erwidern sie kaum auf eine Anrede freundlich, aber die Köche, Bäcker und sonstigen Diener der Reichen begrüßen sie schon von weitem, noch ehe sie genau zu erkennen sind, als wären sie eigens dazu aus dem Bett aufgestanden. Sie drängen sich vor den Türen reicher Häuser und verkehren mehr mit den Pförtnern als mit den Hausherren, indem sie ihre Kriecherei durch Unverschämtheit unterstützen. Sieht man sie zum erstenmal, so nehmen sie weniger Anstand, zu fordern, was ihnen nicht zukommt, als andere, ihr Eigentum zurückzuverlangen. Denn dies sind ja die, welche die Unverschämtheit Freimütigkeit nennen, die Gehässigkeit Aufrichtigkeit, das Nehmen Menschenliebe. Sie fordern zwar kein Geld, verstehen aber, es zu nehmen. Schickt man ihnen zu wenig, so beharren sie bei ihren Grundsätzen, kommt ihnen aber ein straffes Beutelchen vor die Augen, dann hat Perseus die Gorgo überwältigt: der Vorwand ist äußerst schlau: „die Frau und die Kinderchen." Ihre Definition der Seelengröße ist in der Tat ganz neu, daß sie nämlich nicht darin besteht, Großes hinzugeben, sondern nicht Kleines anzunehmen. Einige haben es aber bereits zum Grundsatze gemacht, die Gabe sich gefallen zu lassen und nach dem Empfange zu schmähen. Indem sie zugleich wie Parasiten heucheln und wie Höhere sich insolent betragen, verbinden sie, gleich den Gottlosen in Palästina, die entgegengesetzten Fehler, Niedrigkeit und Anmaßung[2]); und wie jene entfernen sie sich weit von dem Wesen der Hellenen, namentlich der besseren, indem sie im übrigen stummer sind als ihr eigener Schatten; wenn es aber auf Schmähen und Verleumden ankommt, möchte man sie nicht mit dem tönenden Erz zu Dodona, sondern mit den im Finstern summenden Mücken vergleichen. Zu dem Notwendigen mitzuwirken sind sie untüchtiger als irgend

1) Meineke Com. Gr. IV 308 (352). 2) Vgl. oben S. 271, 5.

jemand, dagegen ein Haus zu durchspähen und in Verwirrung zu bringen und seine Bewohner aneinander zu hetzen und zu erklären, daß sie selbst alles verwalten würden, das verstehen sie wie niemand anders.

Die Zyniker.

Am meisten wurde der Name der Philosophie durch den Troß der Zyniker in Verachtung gebracht, deren Name und Schule nach langer Unterbrechung im Anfange der christlichen Zeitrechnung wieder auftaucht[1]). Auch unter ihnen fehlte es nicht an edeln Gestalten; aber namentlich im 2. Jahrhundert wurde der Zynismus mehr und mehr zu einem „Aushängeschild, unter dem sich eine Menge unreiner Elemente versteckte", und die Masse dieser „Bettelmönche" des Altertums durch Gemeinheit, Widerlichkeit und Unverschämtheit wenigstens in Griechenland zu einer wahren Landplage. Eine karikierende Nachahmung des Diogenes und Antisthenes in äußerer Erscheinung, Tracht, Lebensweise und Betragen, das war alles, worin sich die auf Bedürfnislosigkeit, Weltentsagung und Erhebung über alle menschlichen Schwächen beruhende sittliche Freiheit bei nur zu vielen bekundete, die man an dem zerlumpten Mantel oder gar einem Bärenfell, dem unverschnittenen Haar und Bart, dem Stab (gelegentlich auch einer Mörserkeule)[2]) und Ranzen als Zyniker erkennen sollte. Die weltbürgerliche Heimatlosigkeit wurde hier zur Landstreicherei, die Rückkehr zum Naturzustande zu ekelhafter Unflätigkeit, von der Epictet in einem besonderen Vortrage beweisen zu müssen glaubte, daß sie keineswegs ein Erfordernis für Philosophen sei[3]). Die Besitzlosigkeit mußte als Vorwand für freche Bettelei und niedriges Schmarotzertum dienen, die Selbsternennung zum Erzieher der zurückgebliebenen Menschheit und zum Arzt ihrer Gebrechen Zudringlichkeit und Marktschreierei rechtfertigen, pöbelhafte Grobheit statt derben Humors den Predigten dieser antiken Kapuziner zur Würze dienen.

Die Züge zu diesem abschreckenden Bilde, das Lucian breit ausgeführt hat[4]), finden sich auch bei anderen. Schon Petron sagt, daß auch die, welche ihr Leben mit dem zynischen Ranzen hinbringen, zuweilen die Wahrheit für Geld zu verkaufen pflegen[5]). Epictet stellt dem Ideal des Zynikers „die jetzigen" gegenüber, die „Hund' um die Tische des Hausherrn", die dem Diogenes in nichts nachahmten als

1) Zeller III² 1, 684 ff. 2) Lucian. Demonax 19. 48. 3) Epictet. D. IV 11.
4) Der Entschluß, den Zynismus schonungslos zu bekriegen, scheint um die Zeit, als Lucian die „Philosophen-Versteigerung" veröffentlichte, gereift zu sein. Bernays Lucian u. die Zyniker S. 48. 5) Petron. c. 14.

in der ungesittetsten Zwanglosigkeit, deren ganzer Zynismus in Stab und Ranzen, großen Kinnbacken, Schlingen und Einsacken, grobem Schimpfen und Zurschaustellen breiter Schultern bestand[1]). Gellius befand sich einmal bei Herodes Atticus[2]), als ein solcher Bettler mit langem Haar und bis über den Nabel herabhängendem Bart an diesen herantrat und mit ausgestreckter Hand Geld „zu Brot" verlangte. Auf die Frage, wer er sei, antwortete er grob: ein Philosoph, das sehe man ihm ja doch an. Jemand aus der Umgebung des Herodes bemerkte, er sei ein Landstreicher und Taugenichts, der sich in schmutzigen Kneipen umhertreibe und die, welche ihm nichts geben, mit schmählichen Schimpfreden anfalle; Herodes ließ ihm jedoch Geld zu Brot für 30 Tage reichen. So ist denn auch an der Angabe Lucians nicht zu zweifeln, daß entlaufene Sklaven und Taugenichtse, denen ein ehrlicher Erwerb durch ein Handwerk zu sauer war, dieses bequeme und einträgliche Bettlerleben wählten, das ihnen zugleich die Möglichkeit gewährte, unter der Philosophenmaske ihren tierischen Neigungen zu frönen. Sie brandschatzten oder schoren nach ihrem eigenen Ausdrucke die Schafe überall mit gutem Erfolg, denn die meisten gaben aus Scheu vor der ehrwürdigen Tracht oder aus Furcht vor ihren Schmähungen; und Lucian behauptet nicht bloß, daß man in ihren Ranzen zuweilen Goldstücke, Spiegel, Salben und Würfel fand, sondern auch, daß manche so viel zusammenbettelten, um sich Ländereien und Häuser zu kaufen und in Üppigkeit zu leben[3]).

Anerkennung der Philosophie als Führerin zur Sittlichkeit bei den Römern.

Obwohl nun also in der griechischen wie in der römischen Welt in den verschiedensten Bildungs- und Lebenskreisen teils gegen die Philosophie, teils gegen die Philosophen berechtigte und unberechtigte Abneigungen der mannigfachsten Art bestanden, so war doch offenbar die große Mehrzahl der Gebildeten auch in Rom und den westlichen Ländern von der Überzeugung durchdrungen, daß die Philosophie die beste Führerin zur höchsten Sittlichkeit sei: und schon die bisher geschilderte, so vielseitige und lebhafte, ja gereizte Opposition ist ohne die allgemeine Verbreitung dieser Ansicht nicht denkbar, sie setzt sie vielmehr voraus. Als den Vertreter der Anschauung, die im späteren römischen Altertum die meisten Anhänger zählte, dürfen wir wohl auch hier Cicero ansehen. Nach ihm[4]) würde es allerdings keiner

1) Epictet. D. III 22, 80 (*οὐδὲν μιμοῦνται ἐκείνους ἢ εἰ ἄρα ὅτι πόρδωνες γίνονται*). 2) Gell. IX 2. 3) Lucian. Piscator 45. Fugitivi 12 sqq.
4) Cic. Tusc. III 1—3.

Philosophie bedürfen, wenn die von der Natur in uns gepflanzten Keime der Tugend sich ungestört entwickeln könnten. Da wir aber von Geburt an unaufhörlich unter dem Einflusse falscher und verkehrter Vorstellungen stehen, sie mit der Ammenmilch einsaugen, von Eltern, Lehrern, Dichtern, endlich dem Volk, in dem wir leben, immer mehr mit Irrtümern angesteckt werden: so bedürfen wir eine Heilung für unsere erkrankte und verbildete Seele: und diese, die Herstellung unserer natürlichen Gesundheit kann uns allein die Philosophie geben.

Dem Gewichte der so allgemein anerkannten Autorität Ciceros, der ja in einer Schrift „Hortensius" als Anwalt der Philosophie gegenüber der Beredsamkeit aufgetreten war, konnten sich am wenigsten alle diejenigen entziehen, die in der Beredsamkeit das Ziel und den Inbegriff aller Bildung erkannten. Auch Quintilian, der, den Philosophen feindlich gesinnt, die Philosophie als Magd der Beredsamkeit zu betrachten geneigt ist, erkennt doch an[1]), daß niemand ohne die Lehre von der Tugend und Gerechtigkeit sittlich gut sein könne. Die Behauptung, daß die Tugend ohne Unterricht erworben werden könne, achtet er kaum einer Widerlegung wert. Sein idealer Redner soll nach seiner allseitigen technischen Ausbildung eine ebenso allseitige philosophische, in der Physik (Naturphilosophie), Dialektik und Ethik erhalten. Wenn er hinzufügt, er solle ein Philosoph sein, der sich nicht durch Schuldisputationen, sondern durch Handlungen, durch tatsächliche Beweise seiner Gesinnung als wahrhaft bürgerlicher Mann zu bewähren habe: so werden wir daran erinnert, daß allerdings nicht bloß über die Zwecke, sondern auch über das wünschenswerte Maß der philosophischen Bildung, auch unter denen, die ihre Notwendigkeit oder Nützlichkeit anerkannten, in der römischen Welt die größten Meinungsverschiedenheiten herrschten. Tacitus äußert sich im Sinne jenes starren Römertums, welches das Studium der griechischen Schulweisheit auf ein möglichst geringes Maß beschränkt wissen wollte[2]). Dagegen genügt es, Namen wie Seneca, Persius, Musonius Rufus, Marc Aurel zu nennen, zum Beweise, daß auch in der gebildeten römischen Welt die Forderung einer vollen Hingabe an die Philosophie ihre Vertreter gehabt hat. Die Philosophie, sagt Seneca, läßt sich nicht als Nebensache behandeln. Sie ist eine gebietende Herrin, sie spricht: ich nehme nicht die Zeit an, die ihr übrig

Differenzen über das erforderliche Maß philosophischer Bildung.

1) Quintilian. Inst. XII prooem. 3 c. 2, 1—28. 2) Tac. Agricola c. 4.

behaltet, sondern ihr sollt die frei haben, die ich euch anweise. Gibt man sich ihr ganz hin, richtet auf sie den ganzen Geist, versagt sich allem anderen, dann kommt man allen übrigen Menschen weit voraus und bleibt hinter den Göttern nicht weit zurück[1]). Sie ist nicht da, um den Tag mit einer angenehmen Unterhaltung hinzubringen, den Müßiggängern die Langeweile zu vertreiben: sie gestaltet und bildet den Geist, ordnet das Leben, gibt den Handlungen Richtung, zeigt, was zu tun und zu lassen ist, sitzt am Steuer und lenkt durch die Gefahren der Wogen die Fahrt. Ohne sie kann niemand furchtlos, niemand ruhig leben, unzählige Ereignisse treten zu jeder Stunde ein, die einen Rat erfordern, den man von ihr holen muß[2]). In zwei sehr langen Abhandlungen hat Seneca die (offenbar viel erörterte) Frage behandelt, ob für das Leben der paränetische Teil der Moralphilosophie, d. h. eine praktische, die Vorschriften für alle wichtigen Verhältnisse enthaltende Pflichtenlehre genüge, oder ob diese auf ein theoretisches System der Grundsätze oder Dogmen begründet werden müsse, aus denen die Normen des Handelns für alle einzelnen Fälle sich ergeben[3]). Die einen erklärten jenen (den paränetischen), die anderen diesen (den dogmatischen) Teil für entbehrlich: Seneca führt aus, daß die volle und wahre sittliche Bildung nur durch die Verbindung beider erreicht werden könne. Eine auf Prinzipien begründete Überzeugung muß die Basis und die Quelle aller Handlungen und Gedanken, diese müssen auf ein festes Ziel, das zu erstrebende höchste Gut gerichtet sein, wie der Lauf der Schiffe sich nach einem Gestirn richtet: ohne eine solche grundsätzliche dogmatische Überzeugung ist eine unwandelbare Beständigkeit in Tun und Denken unmöglich; sie ist auch der Boden, in dem allein die Lebensregeln der Sittenlehre wurzeln, aus dem sie allein immer neue Lebenskraft ziehen können. Aber auch diese speziellen Regeln sind neben jenen allgemeinen Grundsätzen unentbehrlich. Umgeben von verkehrten Vorstellungen, von Irrtümern aller Art, von Lüge und Schein, bedürfen wir einer unablässigen Einschärfung auch der bekannten Wahrheiten, mitten in dem Getöse des Wahns einer warnenden und mahnenden Stimme, in dem Brausen der Städte eines uns zur Seite stehenden Erinnerers, der gegenüber den Lobrednern des Reichtums, der Macht und Gunst uns die dem Studium gewidmete Ruhe und den aus der Außenwelt zu sich selbst zurück-

1) Seneca Epp. 53. 8—11. Vgl. Haupt Varia LXI. Hermes V 32. 2) Seneca Epp. 16, 3. 3) Id. ib. 94. 95.

gekehrten Geist schätzen lehrt. Die Philosophie kann uns allein die Gesundheit der Seele geben[1]), sie ist die einzige Lehrerin der höchsten Kunst, der Kunst zu leben[2]), und nicht bloß die beste Führerin der Sittlichkeit, sondern auch die einzige: es gibt keine Tugend ohne Philosophie, ebensowenig wie Philosophie ohne Tugend[3]).

Wer eine so völlige Hingabe an die Philosophie verlangte wie Seneca, der konnte begreiflicherweise ebensowenig mit dem Eifer ihrer Jünger als mit ihrer Zahl leicht zufrieden sein. Niemand, so klagt er (etwa ums Jahr 64)[4]), kümmere sich um die Philosophie, außer etwa wenn Schauspiele einen Aufschub erleiden oder ein Regentag eintrete, an dem man die Zeit töten wolle; in den Schulen der Philosophen wie der Rhetoren sei es leer[5]). Doch diese Klagen des stets übertreibenden Schriftstellers würden höchstens beweisen, daß seine idealen Anforderungen unerfüllt blieben. Daß in der Tat die Philosophie auch damals in der Jugend der höheren Gesellschaft zahlreiche eifrige Jünger hatte, zeigt die Verbannung des Musonius Rufus im Jahre 65, den, wie Tacitus sagt, der Ruhm seines Namens vertrieb, da er auf die Bildung der Jugend durch Anleitung zur Philosophie wirkte[6]). Natürlich konnte nur eine erhebliche Anzahl von Schülern aus den höheren Ständen[7]) die Aufmerksamkeit und den Verdacht der Neronischen Regierung erregen.

Die überwiegende Mehrzahl der Philosophen, die in Rom und anderen Städten des Westens (namentlich in Massilia, einem Hauptsitze dieser Studien schon in Strabos Zeit)[8]) als Lehrer wirkten, waren allerdings Griechen[9]), und die Anerkennung der Philosophie als einer griechischen Wissenschaft zeigt sich auch darin, daß ein großer Teil der nichtgriechischen Philosophen wie die beiden Sextier, Cornutus, Musonius Rufus, Favorinus, Marc Aurel, zum Teil auch Apulejus, griechisch schrieb. Wie sehr sie sich jedoch in Rom bereits im letzten Jahrhundert v. Chr. eingebürgert hatte, das zeigt nicht nur die große Anzahl von Anhängern, Verehrern und Gönnern, die sie in der gebildeten Gesellschaft Roms fand, und die Entstehung einer römischen

Teilnahme der Römer an der Philosophie.

1) Seneca ib. 15, 1. 2) Id. ib. 90, 27. 3) Id. ib. 89, 8. 4) Id. Nat. qu. VII 32; vgl. Clinton F. R. ad a. 63 p. C. 5) Seneca Epp. 95, 23. 6) Tac. A. XV 71. 7) Plin. Epp. III 11, 5. 8) Strabo IV 1, 5 p. 181. 9) Zeller III² 1, 491. Der römische Philosoph Italicus (*ὁ μάλιστα δοκῶν αὐτῶν φιλόσοφος εἶναι* Epictet. D. III 8, 7) ist nach Büchelers ansprechender Vermutung (Conjectanea de Silio, Juvenale etc. Rh. M. XXXV 1880 S. 390 ff.) der Dichter Silius Italicus. Daß er Stoiker war, kann durch die von Bücheler angeführten Gründe als so gut wie erwiesen gelten.

philosophischen Literatur: sondern noch weit mehr die Bildung der römischen Philosophenschule der Sextier[1]). Sie war freilich nur eine Form des Stoizismus, wie er sich im römischen Bewußtsein gestaltete, namentlich insofern sie sich entschieden auf die Sittenlehre beschränkte, mit einer asketischen, aus dem Pythagoreismus entlehnten Beimischung (wie der Verwerfung der Fleischnahrung); da sie also mit dem Stoizismus und Zynismus des 1. Jahrhunderts im wesentlichen zusammentraf, fehlte die Grundbedingung ihrer selbständigen Existenz; sie löste sich nach kurzer Zeit auf, und ihre Schüler traten, wie Seneca, in die große stoische Gemeinschaft zurück, aus der die Sextier ausgeschieden waren. Während ihres Bestands jedoch hat die Schule bedeutende Vertreter gehabt und bedeutende Wirkungen geübt. Zu ihr gehörten außer ihrem Begründer Q. Sextius, einem Mann von guter Familie (der den ihm von Julius Cäsar angebotenen Senatorenstand und die amtliche Laufbahn verschmähte, um ganz der Philosophie zu leben), und seinem Sohne der fruchtbare Schriftsteller Cornelius Celsus, der gelehrte Grammatiker L. Crassitius aus Tarent (der seine bedeutende Lehrtätigkeit aufgab, um dieser Sekte ganz anzugehören) und Papirius Fabianus, den Seneca als junger Mann gehört hatte und hoch verehrte. Er nennt ihn einen wahren Philosophen nach Art der Alten, nicht der jetzigen Kathederphilosophen, doch rühmt er auch seine öffentlichen Vorträge. Man fühlte sich durch seine Ermahnungen erhoben und zur Nacheiferung aufgeregt, ohne daß man die Hoffnung verlor, ihn sogar zu übertreffen: und wenn auch im allgemeinen seine Zuhörer ein bescheidenes Schweigen beobachteten, so riß sie doch mitunter die Größe seiner Gesinnung zu begeistertem Beifalle hin[2]).

Die Schule der Sextier.

Von den Systemen der griechischen Moralphilosophie war unzweifelhaft der Stoizismus dem römischen Nationalcharakter am meisten homogen und zählte daher auch unter den ernst nach sittlicher Vervollkommnung strebenden Römern zu allen Zeiten die meisten Anhänger. In der langen Reihe hervorragender Persönlichkeiten der römischen Geschichte, die wir als Stoiker kennen, erblicken wir die edelsten Gestalten dieser Jahrhunderte und nicht wenige, die durch ihr Leben und ihren Tod den Ernst und die Aufrichtigkeit der aus jener Philosophie gewonnenen Überzeugungen betätigt haben; und auch die uns erhaltenen philosophischen Werke römischer Schrift-

Verbreitung des Stoizismus —

1) Zeller III² 1, 599 ff. 2) Seneca Epp. 100, 12. 52, 11.

steller dieser Periode gehören fast ausschließlich dieser Schule an[1]). Daß der Epikureismus zu allen Zeiten nächst dem Stoizismus wohl die zahlreichsten Anhänger hatte, darf man auch ohne ausdrückliche Zeugnisse von seiner Verbreitung in der römischen Welt unter dem Kaisertume voraussetzen[2]). Daß die Epikureer namentlich im öffentlichen Leben nicht hervortraten, war ja in der Natur dieser Schule begründet, welche die Verborgenheit geflissentlich suchte, und ihr Bedürfnis, ihr System in der Literatur geltend zu machen, war gering und hinlänglich durch ältere Schriften befriedigt. Epikureismus —

Die übrigen philosophischen Schulen waren unter den Römern zwar ohne Zweifel weniger verbreitet, ohne Vertretung aber war wohl keine, und die eklektische Richtung der Römer brachte es mit sich, daß jede auch außerhalb des Kreises ihrer eigentlichen Anhänger Interesse und Anziehung übte. Die Vorträge, die der Platoniker Plutarch noch unter Domitian in Rom hielt, wurden von den bedeutendsten Männern Roms besucht[3]); und mehrere unter ihnen traten mit dem hochverehrten Philosophen in ein dauerndes Verhältnis, wie Mestrius Florus (69 bereits Konsular)[4]), Sossius Senecio (Konsul 98, 99, 102), dem Plutarch seine Biographien berühmter Männer widmete[5]), Fundanus (ein Schüler des Musonius[6]), doch wohl Minucius Fundanus Konsul 107), Terentius Priscus (vielleicht derselbe, der auch Martials Gönner war)[7]) und andere[8]). Gellius, der in Athen den berühmten Platoniker Calvisius Taurus eifrig hörte, gehörte zu einem großen Kreise dort und der übrigen Systeme bei den Römern.

1) Inschriften stoischer Philosophen in Rom CIL VI 9783 (viro magno philosopho primo). 9784. 9785. 2) Zeller III² 1, 348, 3. 353. Außer den dort genannten: der Verfasser der Ciris v. 3 s. L. Vario (Rufo) Epicureo Quintilian VI 3, 78. Körte Rh. M. XLV S. 172. Über Lucilius Junior vgl. Teuffel RLG.⁴ 307, 3. Petron. c. 132 nennt Epikur pater veri. Inschrift eines epikureischen Philosophen aus Rhodus in Brundisium CIG III 5873 = CIL IX 48. *Οἱ Ἀθήνῃσιν Ἐπικούρειοι φιλόσοφοι* CIG 4315 n (Add. p. 1148). Epikureer (*πολλοὶ δὲ ἦσαν*) als Gegner des Alexander von Abonuteichos, besonders in Amastris. Lucian. Alexander c. 25. Fortdauer des Epikureismus im 4. Jahrhundert nach Äußerungen des Hilarius von Poitiers: A. Zingerle Studien zu H. v. P. Psalmenkommentar. Sitzungsber. der Wiener Akad. Philol.-histor. Kl. 1884 S. 969. Äußerungen über sein Erlöschen von Gegnern wie Julianus und Augustinus (Usener Epicurea p. LXXV sq.) sind mit Vorsicht aufzunehmen. 3) Plutarch. De curios. 15. Vgl. über Plutarchs römische Freunde Hertzberg Gesch. Griechenlands unter d. Römern II 179. 4) Plutarch. Otho c. 14; vgl. Quaest. conviv. I 9. 1. III 4. V 7. VII 4 u. 6. Asbach Konsularfasten von 68—96. Bonner Jahrbb. LXXIX 1885 S. 107 u. 128. 5) Vgl. Plutarch. Qu. conv. I 1. 6) Id. De ira cohib. 2. De tranq. an. 1. 7) Id. De def. oracc. 8) Paccius (Juv. 7, 12?): De tranq. an. Saturninus (Pompejus Saturninus? Teuffel RLG⁴ 341, 1): Adv. Coloten. Sulla: De cohib. ira. De fac. in orbe Lunae. Die Schrift von Chenevière De Plutarchi familiaribus (Paris 1886) enthält nichts von Belang.

studierender Männer, die alle dieselben Vorlesungen besuchten[1]). Von der Stellung, die der Zyniker Demetrius in der Zeit von Nero bis Vespasian in Rom einnahm, wird unten die Rede sein. Der Zyniker Crescens, dessen Verleumdungen der Christen Justinus in öffentlichen Vorträgen zu Rom widerlegte, soll die Verfolgung und Hinrichtung des letzteren wegen seines Bekenntnisses herbeigeführt haben[2]). Auch der Zyniker Theagenes, ein eifriger Anhänger des Peregrinus Proteus[3]), der nach Galenus' Erzählung an der falschen Behandlung des Arztes Attalus (Schüler des Soranus), eines „Esels von der Sekte des Thessalus", starb, war zu Rom eine sehr bekannte Persönlichkeit, da er täglich in den Thermen des Trajan disputierte. Als Attalus mit zahlreichen Freunden des Patienten in dessen Haus trat, um ihnen denselben als Rekonvaleszenten zu zeigen, waren Zyniker und andere Philosophen gerade beschäftigt, die Leiche des Philosophen zu waschen, der nach den Grundsätzen seiner Schule weder Sklaven noch Familie hatte[4]). Galen begründete seinen Ruf in Rom (im Jahre 162)[5]) durch die Herstellung des 63 jährigen Peripatetikers Eudemus[6]). Diesen besuchten während seiner Krankheit „fast alle durch Rang und Bildung hervorragenden Männer", namentlich Sergius Paullus (Konsul etwa 150 bis 168, auch Stadtpräfekt)[7]), „ein durch philosophische Bildung und Handlungsweise ausgezeichneter Mann"[8]), und der Konsular Flavius Boethus, der eifrig dem Studium der Aristotelischen Philosophie ergeben war. Dieser, sowie Civica Barbarus, Konsul 157, Oheim des Lucius Verus, und der Konsul (162) Severus (ebenfalls Aristoteliker)[9]) ließen sich von Galen anatomische Vorträge halten; denselben wohnten (außer anderen Philosophen) der (mehr dem Aristoteles als dem Plato anhängende) Peripatetiker Alexander aus Damascus (im Jahre 162 Lehrer des Boethus, etwa 175 öffentlicher Lehrer zu Athen)[10]) und Demetrius aus Alexandria bei, der letztere ein Freund des Favorinus, der täglich öffentlich in der Weise seines Lehrers über vorgelegte Themata sprach[11]). Favorinus selbst, der Skeptiker war, stand bei Hadrian in Gunst und versammelte unter ihm und seinem Nachfolger eine große Anzahl von Schülern und Bewunderern, zum

1) Gell. I 2, 1. XVIII 2, 2. 2) Hieronym. De vir. ill. ed. Vall. II 865. Clinton. F. R. ad a. 153. 3) Lucian. Peregrin. 4 sqq. Bernays Lucian und die Zyniker S. 14 ff. 4) Galen. Method. med. XIII 15 ed. K. X p. 909 sqq. (also nach 165 geschrieben). 5) Clinton. F. R. ad a. 162. 6) Galen. De praenot. c. 2 sqq. ed. K. XIV p. 605 sqq. 7) Clinton. F. R. ad a. 175. Lebas-Waddington p. 731. 8) Galen. ed. K. II 218. 9) Id. XIV 612 sq. vgl. XIX 13. 10) Clinton. l. l. 11) Galen. XIV 627.

Teil von hohem Stande[1]). Gellius, der sich an ihn hauptsächlich anschloß, erwähnt als seine Freunde einen Peripatetiker und einen Stoiker, „beides zu Rom angesehene Philosophen“[2]); in einer gelehrten Gesellschaft, in welcher Gellius einmal die heißeste Sommerzeit in Tibur verbrachte, war auch ein Peripatetiker, der den Aristoteles eifrig studierte[3]). Fronto empfiehlt dem Q. Aegrilius Plarianus (unter Antoninus Pius Legat von Afrika)[4]) als einem Freunde und Kenner der Philosophie den Platoniker Julius Aquilinus, dessen Vorträge in Rom den größten Zulauf gehabt und bei sehr vielen Männern des Senatorenstands Beifall gefunden und Bewunderung erregt hatten[5]). Apulejus rühmt (etwa 158) den Prokonsul von Afrika, Claudius Maximus, als Kenner der Werke Platos im Original[6]). Alexander von Aphrodisias spricht (zwischen 198 und 211) den Kaisern Severus und Caracalla in der Widmung einer Schrift seinen Dank für seine Ernennung oder Bestätigung als Lehrer der Aristotelischen Philosophie (in Athen) aus und rühmt, daß sie die Philosophie wahrhaft ehren und fördern[7]). Der erste Gordian verbrachte, wie sein Biograph sagt, sein ganzes Leben in der Gesellschaft der Alten, des Plato und des Aristoteles, des Cicero und Virgil[8]).

Diese im Verhältnis zu der Dürftigkeit unserer Kenntnis der damaligen geistigen Zustände zahlreichen Erwähnungen philosophischer Studien in Rom, sowie andere gelegentliche Nachrichten[9]) (wie z. B. daß in Trajans Zeit dort bei Mahlzeiten zur Unterhaltung der Gäste Platonische Dialoge aufgeführt wurden)[10]), lassen uns die Vorstellung gewinnen, daß in den höheren Ständen Roms seit dem Ende des 1. Jahrhunderts ein reges und vielseitiges Interesse für Philosophie verbreitet war, und die Berichte des Porphyrius über die Erfolge des Plotinus in Rom zeigen, daß es noch bis tief ins 3. Jahrhundert lebendig blieb[11]).

---

1) Philostrat. Vitt. soph. I 8. Gell. XII 1, 1—3. 2) Gell. XVIII 1. 3) Id. XIX 5. 4) CIL VIII 117 (Municip. Aelium Avitta 159 p. C.): Q. Egrilio (sic) Plariano leg. pr. (pr.). 5) Fronto ad amicos I 4 p. 176 Naber; vgl. Joseph Klein Zu Fronto, Rh. M. 1876 S. 639 f. Vgl. unten S. 335, 3. 6) Apulei. apol. c. 64. 7) Zeller III² 1, 610 Anm. Clinton F. R. ad a. 200. 8) Gordiani c. 7: — (*Ἀ*)*πολλώνιος* (*Π*)*ρωτάρχου σοφὸς περιπατ*(*ητικός*) (Rom, schlechte Schrift. BcdR. V 1877 p. 32). 9) Vgl. Teuffel RLG.⁴ 358. 10) T. I 428, 2. 11) Porphyr. Vit. Plotini 7—9. Seeck Die Inschrift des Caelonius Rufius Albinus (336/337) Hermes XIX 186 ff. C. R. A. v. c. cons. — — filosophum. Apollinar. Sidon. Epp. III 6 (an Eutropius praef. praet. Galliarum, Anhänger des Plotin). IV 1 (Probo): Tu sub Eusebio nostro inter Aristotelicas categorias artifex dialecticus atticissabas. IV 11 (Claudianus): qui indesinenter salva

Beginn des philosophischen Unterrichts gewöhnlich im ersten Jünglingsalter.

Die philosophischen Lehrjahre begannen für die meisten jungen Männer nach Beendigung des grammatischen und rhetorischen Unterrichts[1]). Gellius, der diese Studien ungewöhnlich lange fortsetzte, scheint erst im Alter von 25 Jahren sich der Philosophie zugewandt zu haben[2]), während Marc Aurel seine philosophischen Studien im zwölften Jahre ungewöhnlich früh begann[3]). Die große Mehrzahl dürfte mit der Anlegung der Männertoga in die Schule eingetreten sein, die ihre Zöglinge zur sittlichen Mündigkeit entließ, unter die Männer im höheren Sinne des Worts versetzte[4]). Persius, der im Alter von sechzehn Jahren die Bulla und das Knabenkleid ablegte, empfand nun, da ihm die weiße Toga gestattete, seine Augen in dem verwirrenden Gewühl Roms überall frei umherschweifen zu lassen, lebhaft das Bedürfnis, einem bewährten Führer zu folgen, um in dem Labyrinth der vor ihm liegenden verschlungenen Pfade den Weg des Lebens richtig zu wählen; er schloß sich aufs engste an Cornutus an[5]). Auch Seneca war im ersten Jünglingsalter, als er die Schule des zur Sekte der Sextier gehörenden Alexandriners Sotion besuchte[6]). Plutarch übersandte seine Schrift „Von der Kunst des Hörens" einem jungen Freunde mit der Erinnerung, daß er mit Anlegung der Männertoga aus der Obhut der früheren bezahlten Lehrer nun in die der Vernunft als einer göttlichen Führerin des Lebens eingetreten sei: den wahren Männerschmuck vermöge allein die Philosophie den Jünglingen anzulegen[7]).

Die große Mehrzahl setzte vermutlich den regelmäßigen Besuch philosophischer Vorlesungen höchstens bis zur Begründung eines eigenen Hausstands fort, obwohl Plutarch in den Sorgen und Geschäften, die dieser mit sich brachte, keine genügende Entschuldigung erkennen wollte, etwas so viel Wichtigeres zu vernachlässigen[8]). Und in der Tat war es offenbar nicht ungewöhnlich, verheiratete und ältere Männer in die Philosophenschule gehen zu sehen[9]); Seneca war schon ein

---

religione philosopharetur: et licet crinem barbamque non pasceret, pallium et clavam nunc irrideret, nunc etiam execraretur, a collegio tamen Complatonicorum solo habitu ac fide dissociabatur. Doch Augustin. Conf. IV 16, 28 sagt, daß die Kategorien des Aristoteles kaum von den magistris eruditissimis — multa in pulvere depingentibus verstanden würden. 1) Quintilian. XII prooem. 3: orator a dicendi magistris dimissus — maiora sibi auxilia ex ipsis sapientiae penetralibus petit. Paulus Aegin. I 14 bezeichnet die Jahre vom 14. bis zum 21. als die Zeit des Unterrichts in der Mathematik und Philosophie. 2) Oben S. 114. 3) Vit. M. Antonini c. 2. 4) Seneca Epp. 4, 2. 5) Vit. Persii Sat. 5, 30. 6) Seneca Epp. 49, 2 (puer). 108, 17 (iuvenis). 7) Plutarch. De audiendo c. 1 u. 2. 8) Id. Cupid. divit. c. 7. 9) Plutarch erzählt z. B., wie Arulenus Rusticus in Rom in einer seiner Vorlesungen eine kaiserliche Depesche erhielt. Id. De curiosit. c. 15.

Sechziger, als er in Neapel den Philosophen Metronax hörte. Er schreibt an Lucilius, er gehe nun bereits den fünften Tag in die Schule, um Metronax am Nachmittag (von der achten Stunde ab) vortragen zu hören: diese Schule, sagt er, läßt jedes Alter zu; soll ich etwa erröten, zu einem Philosophen zu gehen? Freilich ist sie sehr wenig besucht, während das Theater, in dem gleichzeitig musikalische Wettkämpfe stattfinden, gedrängt voll ist, und die Schüler des Metronax werden als Toren und Müßiggänger verspottet[1]).

Der philosophische Unterricht bezog sich auf die drei Abteilungen der Philosophie, die alle Schulen anerkannten, Logik, Physik und Ethik. Nur die Platoniker verbanden damit auch damals noch, wie es scheint in der Regel, das Studium der Mathematik; in ihren Studierzimmern sah man Figurentafeln, Kugeln u. dgl.[2]), in ihren Auditorien äußerten die Schüler ihre Wißbegier durch gelehrte mathematische Fragen[3]). In der stoischen Schule, über welche wir aus jener Zeit die meisten Nachrichten haben, wurde in der Regel mit der Logik (und Dialektik) angefangen[4]), wenn auch die stoischen Autoritäten über die Reihenfolge beim Unterricht nicht übereinstimmen[5]). Seneca nennt die Logik die „Abcschule" der Philosophen[6]). Obwohl der Stoizismus und die Philosophie überhaupt damals die Ethik so sehr zum Hauptgegenstande und Zwecke des Unterrichts machte, daß die beiden anderen Teile neben ihr als nicht bloß untergeordnet, sondern selbst mehr oder weniger entbehrlich erscheinen konnten[7]), hielten doch auch Männer wie Musonius Rufus[8]) und Epictet[9]), wie sehr sie als alleinigen Zweck der Philosophie die sittliche Bildung betrachten, und wie wenig Interesse sie auch an logischen und dialektischen Erörterungen nehmen mochten[10]), die Logik als Grundlage des philosophischen Studiums für unerläßlich; noch weniger konnte über ihre Notwendigkeit und Nützlichkeit für eine allgemeine wissenschaftliche Bildung, namentlich bei solchen, die sich der Beredsamkeit widmeten, ein Zweifel sein[11]).

Logik und Dialektik.

1) Seneca Epp. 76, 1—4. 2) Lucian. Nigrin. 2. 3) Plutarch. De audiendo c. 10. Vgl. Coni. praec. c. 18. De adulat. et amico c. 7: *ἂν δὲ ὁ κόλαξ θηρεύῃ φιλόλογον καὶ φιλομαθῆ νέον, αὖθις ἐν βιβλίοις ἐστί, καὶ πώγων ποδήρης καθεῖται, καὶ τριβωνοφορία τὸ χρῆμα, καὶ ἀδιαφορία, καὶ διὰ στόματος οὔτε ἀριθμοί, καὶ τὰ ὀρθογώνια καὶ τρίγωνα Πλάτωνος.* Vgl. auch Pers. 1, 131 sqq. Die mathematischen Reminiszenzen bei Gell. I 20, 1. XVI 18, 6 stammen nicht, wie ich früher annahm, aus dem Unterricht des Taurus, sondern, wie M. Hertz bemerkt, aus Varro. (Ritschl Quaest. Varron. 30 s. 38 s.) 4) Epictet. D. I 17, 6. 5) Zeller III² 1, 65 f. 6) Seneca Epp. 71, 6. 7) Marc Aurels Ansicht: Zeller III² 1, 676. 8) Epictet. D. I 7, 32. 9) Id. ib. I 17, 1—12. II 25. 10) Zeller III² 1, 664. 11) Quintilian. XII prooem.

Dieses trockene Studium war nun für Scharfsinnige, vollends wenn sie zur Spitzfindigkeit neigten, um so anziehender, als man mit der Virtuosität in der Handhabung logischer Formen in Disputationen und sonst leicht glänzen konnte. Hat man sich, sagt Gellius, in diese anfangs abschreckende Wissenschaft erst eingelassen, so leuchtet ihr Nutzen je länger je mehr ein, und es entsteht eine unersättliche Lust am Lernen, der man Einhalt tun muß, weil man sonst in Gefahr gerät, in jenen labyrinthischen Irrgängen der Dialektik wie an den Inseln der Sirenen sein Leben zu verbringen[1]). Das Schlimmste an den Sophismen, sagt Seneca, ist, daß sie einen gewissen Reiz ausüben und den durch den Schein des Scharfsinns verlockten Geist aufhalten und fesseln, während eine solche Menge von wichtigeren Dingen uns weiter ruft und kaum das ganze Leben hinreicht, das Eine zu lernen (was der Zweck der Philosophie ist): das Leben zu verachten[2]). Derartige Liebhabereien und Richtungen fanden in einer umfangreichen Literatur reichliche Nahrung, zu der namentlich die älteren Stoiker, die dieses Feld mit Vorliebe anbauten, beigetragen hatten; es gab eigene Bücher über einzelne Fangschlüsse, die keinen anderen Zweck hatten, als einen anderen in Verlegenheit zu bringen, wie der Haufenschluß (wie viel Körner machen einen Haufen?), der Hörnerschluß (hast du deine Hörner verloren: im Verneinungsfalle: also hast du noch Hörner; im Bejahungsfalle: also hast du sie gehabt) und dgl.[3]). Solche Spielereien eines talmudischen Witzes wurden auch damals vielfach ernsthaft behandelt, und namentlich von jungen Leuten viel Zeit damit verschwendet. Alle Anfänger in der Philosophie, sagt Plutarch, legen sich am liebsten auf das, was Ruhm bringt; die einen schwingen sich aus Leichtsinn und Ehrgeiz wie Vögel zum Glanz und zur Höhe der naturphilosophischen Spekulation auf, die anderen gehen auf Disputationen, schwierige Fragen und Sophismen aus, wie (nach Platos Ausdruck) Hündchen am Zerren und Schleppen ihre Freude haben; die meisten aber vertiefen sich in die Dialektik, um sich mit der nötigen Ausrüstung für die Sophistik zu versorgen[4]). Diesen falschen Richtungen der Schüler, die ihren Geist, nicht ihren Charakter bilden wollten, kamen leider, wie Seneca sagt, die Lehrer entgegen, „die uns die Kunst des Disputierens anstatt die des Lebens lehren", und so sei die Philosophie zu einer Wortwissenschaft (Philologie) geworden[5]).

1) Gell. XVI 8, 16 sq. Vgl. Epictet. D. II 23, 41. 2) Seneca Epp. 111, 5.
3) Zeller II² 1, 188 f. Andere Beispiele Seneca Beneff. VII 4, 7 u. 8 u. ib. 7, 1; Epp. 48, 6. 4) Plutarch. De prof. in virtute 7. 5) Seneca Epp. 108, 23.

Durch die Aufnahme dessen, was in der Philologie und Mathematik entbehrlich ist, habe es die Philosophie dahin gebracht, daß sie besser zu reden als zu leben verstehe[1]). In der Klage, daß zu viel Zeit und Kraft an Logik und Dialektik verwandt werde, die doch nur Außenwerke der Weisheit seien, und daß die Ethik darunter leide, vereinigten sich Philosophen und Nichtphilosophen[2]). Gegenwärtig, sagt z. B. Epictet, ist der größte Fleiß auf die Auflösung von Syllogismen verwandt worden, und hierin werden Fortschritte gemacht; einst verwandte man den größten Fleiß darauf, den besten Teil der Seele im naturgemäßen Zustande zu erhalten, und es wurden darin Fortschritte gemacht[3]).

Besonders in der stoischen Schule war das Streben vieler Studierender mehr oder minder ausschließlich auf Erwerbung der Virtuosität in dialektischer Technik und Gelehrsamkeit in der bezüglichen Literatur gerichtet. Die noch in die Schule gehenden oder eben aus der Schule gekommenen Pedanten, die heute schon lehren wollten, was sie gestern gelernt hatten, und „unverdaute Brocken vomierten"[4]), alles besser wußten als andere und ihre Lehrer hauptsächlich in Tadelsucht und Rechthaberei kopierten, erscheinen bei den Schriftstellern des 2. Jahrhunderts nicht selten als die unerwünschten Störer der geselligen Unterhaltungen in Griechenland. Gab es doch, wie Epictet sagt, Leute, die zu keinem anderen Zweck philosophische Vorträge besuchten und Lehrbücher studierten, als um die Bewunderung eines Senators zu erregen, den ihnen das Glück etwa zum Tischnachbar geben würde, oder um die Gäste durch Aufzählung sämtlicher Schriftsteller in Erstaunen zu setzen, die über eine gewisse Schlußform geschrieben hatten[5]). Gellius[6]) fand bei einem Besuche des Herodes Atticus auf seiner Villa am Kephissus einen sehr jugendlichen, sehr redseligen und vorlauten Stoiker, der gewöhnlich in den Gesprächen nach der Tafel das Wort ergriff, um überlange und geschmacklose Vorträge über Philosophie zu halten, von der er mehr zu verstehen versicherte als alle übrigen Griechen und Römer. Er warf mit unbekannten Ausdrücken, mit Syllogismen und Fangschlüssen um sich, rühmte sich, daß niemand ihm im Auflösen dialektischer Probleme gleich komme, daß niemand wie er in der ganzen Ethik zu Hause sei, und fühlte sich im Besitz der wahren, die höchste Seligkeit ver-

1) Seneca Epp. 88, 42. 2) Gell. II 8. 3) Epictet. D. III 6, 3. 4) Id. ib. 26, 16. Plutarch. De prof. in virt. 8. 5) T. I 443, 7. 6) Gell. I 2.

bürgenden Weisheit so unerschütterlich sicher, daß er erklärte, kein Kummer oder Schmerz vermöge über einen Stoiker auch nur so viel, um die Heiterkeit seines Antlitzes zu umwölken. Herodes ließ darauf zu seiner Beschämung eine Stelle aus Epictet vorlesen, worin dieser ehrwürdige Greis den jungen Leuten eine gerechte Strafrede hält, die sich Stoiker nennen und sich keineswegs durch sittlichen Wert und Gehalt auszeichnen, dagegen fortwährend läppische Lehrsätze und den Inhalt elementarer Schulbücher im Munde führen und bei dem Dunst von Worten und Spitzfindigkeiten, den sie vor den Augen der Hörer erregen, fälschlich den Namen jener erhabenen Lehre gebrauchen.

Physik. Die Naturphilosophie (Physik) stand in zu engem Zusammenhange mit der Ethik, um nicht wenigstens bis auf einen gewissen Grad in dieser mit berücksichtigt zu werden: schon die Frage nach der Vorsehung konnte eigentlich nur zugleich mit der Frage nach dem Ursprung der Dinge und der Ordnung des Weltganzen erledigt werden[1]). Je einseitiger und ausschließlicher aber die Konzentration auf die sittliche Aufgabe der Philosophie war, desto geringere Beachtung wurde auch dieser Disziplin geschenkt: und die Ansicht des Sokrates, daß die Untersuchung über die letzten Bestandteile und Gründe der Dinge unser Vermögen übersteige und keinesfalls einen praktischen Wert habe, war vermutlich eine weit verbreitete, wie sie denn auch von einer so hohen Autorität wie Epictet vertreten wurde[2]). Auch Seneca, der selbst für die naturwissenschaftliche Spekulation Liebhaberei und Interesse hatte, will sie doch nur insoweit gelten lassen, als sie zur sittlichen Vervollkommnung beitragen kann. Der Geist bedarf der Naturbetrachtung zu seiner Erholung, und sie teilt ihm die Erhabenheit der Gegenstände mit, mit denen sie sich beschäftigt. „In der Betrachtung der Welt und ihres Urhebers erhebe man sich über die Bürde des Leibes, man lerne seine höhere Abkunft und Bestimmung kennen, den Körper und das Körperliche geringschätzen und sich von ihm frei machen[3]). Doch freilich ist dabei die Gefahr, daß der Geist sich gewöhnt, lieber sich zu vergnügen als gesund zu werden, und die Philosophie zu einer bloßen Ergötzung zu machen, während sie doch ein Heilmittel ist“[4]). Daß gerade die die Phantasie so sehr anregende Naturphilosophie Dilettanten anzog, denen es um philosophische Bildung Ernst war, deutet auch Plutarch in der an-

1) Quintilian. XII 2, 20. 2) Zeller III² 1, 664 f. 3) Ders. III² 1, 622 f.
4) Seneca Epp. 117, 33. N. Qu. I prol. 1—3 u. 12 u. 17, ib. II 1., ib. II 59, 2 u. a.

geführten Stelle an. Properz wollte sich ihr dann zuwenden, wenn das Alter ihn zwingen werde, der Liebe zu entsagen. Dann wollte er die Gesetze der Natur kennen lernen, sich über die Ursache des Mondwechsels, der Luftveränderungen, des Regens, des Regenbogens, der Erdbeben, der Sonnenfinsternisse, der Erscheinungen des Sternhimmels und Meers, der Jahreszeiten belehren, forschen, welcher Gott dies Weltgebäude kunstvoll regiere, ob der Welt ein Tag des Untergangs bevorstehe, ob es eine Unterwelt und Höllenstrafen gebe oder mit dem Tode das Dasein ende[1]).

Immer aber traten Physik und Logik neben der Ethik so sehr in den Hintergrund, daß die letztere als der wesentliche, wenn nicht als der einzige Inhalt der Philosophie erschien: sie wird geradezu die Kunst, die Wissenschaft, die Richtschnur des Lebens genannt[2]). Wenn dies nach allem Gesagten kaum noch eines Nachweises bedarf, so ist es doch vielleicht nicht überflüssig, zu zeigen, wie auch gerade die Erziehung der Jugend zur Sittlichkeit ganz allein von der Philosophie erwartet wurde. Wie Gymnastik und Heilkunde für die Gesundheit und Kraft des Körpers sorgen, sagt Plutarch in seiner Schrift über die Erziehung[3]), so heilt die Schwäche und Krankheit der Seele allein die Philosophie. Durch sie und mit ihr erkennt man, was edel, was schändlich, was gerecht, was ungerecht, kurz, was zu erstreben, was zu vermeiden ist; wie wir uns gegen die Götter, die Eltern, das Alter, die Gesetze, die Fremden, die Herrscher, die Freunde, die Frauen, die Kinder, die Sklaven zu verhalten haben: daß wir die Götter fürchten, die Eltern ehren, das Alter achten, den Gesetzen gehorchen, den Herrschern willfahren, die Freunde lieben, gegen die Frauen züchtig sein, die Kinder mit Zärtlichkeit, die Sklaven ohne Übermut behandeln sollen; hauptsächlich aber, daß wir weder im Glück zu sehr frohlocken noch im Unglück niedergeschlagen sein, daß wir uns weder von der Lust überwältigen lassen noch im Zorn leidenschaftlich und brutal werden sollen. Dies halte ich von allen Gütern, die wir durch die Philosophie gewinnen, für die vorzüglichsten. Törichte Eltern, heißt es an einer anderen Stelle[4]), die es versäumt haben, ihren Kindern eine gute Erziehung zu geben, bereuen diese Versäumnis gewöhnlich erst dann, wenn die Söhne ins Jünglingsalter treten und nun, anstatt ein geregeltes und vernünftiges Leben zu führen, sich in Ausschweifun- Ethik.

1) Prop. IV (III) 5, 23—46. 2) Wendland Quaest. Musonianae (Berol. 1886) p. 12, 2. 3) Plutarch. De educ. puer. c. 10. 4) Plutarch. ib. c. 7.

gen und niedrige Lüste stürzen, Schmarotzer und andere Jugendverderber an sich ziehen, Dirnen halten, mit Schlemmerei, Würfelspiel, Gelagen das Ihrige verprassen, Ehebrüche und andere Exzesse begehen, bei denen sie um ihrer Lust willen das Leben aufs Spiel setzen: hätten sie den Unterricht eines Philosophen genossen, so würden sie sich solchem Treiben nicht hingegeben haben. Wie der Landmann oder Gärtner das Unkraut aus dem Felde[1]), so tilgt der Philosoph die bösen Triebe des Neids, des Geizes, der Wollust, wenn es sein muß mit tiefen Schnitten, die Narben zurücklassen, aus der jugendlichen Seele; in anderen Fällen verfährt er behutsam wie der Winzer beim Beschneiden der Reben, um nicht mit dem Unedeln zugleich das Edle auszurotten.

Pflicht und Recht der Lehrer, den ganzen Lebenswandel der Schüler zu beaufsichtigen und zu leiten.

Überall, wo der philosophische Unterricht so aufgefaßt, wo der Philosoph nicht bloß als Lehrer, sondern ganz vorzugsweise als Erzieher, ja geradezu als Seelsorger seiner Schüler betrachtet wurde, galt es notwendigerweise als seine Pflicht, deren sittliches Wohl auch außerhalb des eigentlichen Unterrichts auf jede Weise zu fördern, und folglich als sein Recht, eine Aufsicht über den ganzen Lebenswandel zu führen, sie mit Rat und Ermahnung, Warnungen und Vorwürfen, mit Milde und Strenge auf den rechten Weg zu leiten. Allem Anscheine nach haben auch in jener Zeit zahlreiche hervorragende, von dem Bewußtsein der hohen Bedeutung ihres Amts erfüllte Männer, mit solchem Ansehen ausgestattet, auf ganze Generationen die größten sittlichen Wirkungen geübt, um so mehr, da zu den berühmten Lehrern namentlich in Athen und Rom, die, wie Musonius, die Jugend „von allen Seiten wie der Magnet das Eisen an sich zogen“[2]), die Schüler selbst aus weiter Ferne herbeiströmten. Ein Teil derselben trat zu ihren Lehrern in ein näheres Verhältnis, das oft lange über die eigentlichen Lehrjahre hinaus, ja durch das ganze Leben fortdauerte. So blieb Persius seit seinem siebzehnten Jahre mit Cornutus in unzertrennlicher Freundschaft verbunden und lernte auch dessen übrige Schüler kennen, darunter den Dichter Lucan und zwei Griechen, den spartanischen Arzt Claudius Agathemerus und Petronius Aristokrates aus Magnesia, beides sehr gebildete Männer, von größter Reinheit der Seele, die Persius sich zum Muster nahm. Cornutus war sein Ratgeber auch bei seinen poetischen Arbeiten und ward von ihm in seinem Testament mit einem bedeutenden Legat bedacht[3]). Persius hat seine

1) Plutarch. De vitioso pudore c. 2. 2) Suid. s. *Μαρτιανός*. T. I 22, 3—4.
3) Vita Persii.

Dankbarkeit gegen den geliebten Lehrer, „dem ein so großer Teil seiner Seele ganz gehörte", in Worten voll inniger Empfindung ausgesprochen: mit ihm, der seine zarten Jahre mit Sokratischer Liebe gehegt, seine Seele in der Zeit ihrer Bildsamkeit wie ein Künstler den weichen Ton geformt hatte, glaubte er sich durch die Bestimmung der Gestirne für immer verbunden, und gerne gedachte er der in gemeinsamer Arbeit und Erholung verbrachten Tage und der bis zum Anbruch der Nacht verlängerten, doch bescheidenen Mahlzeiten, welche die ernsten Studien unterbrachen[1]). Der jüngere Plinius schloß sich in Syrien als Militärtribun an den Stoiker Artemidorus an, der später eine Tochter des Musonius Rufus heiratete, und bewahrte ihm eine anhängliche Ergebenheit, die er auch in der Zeit der Gefahr bewährte: bei der Ausweisung der Philosophen aus Rom im Jahre 93 lieh er ihm eine zur Bezahlung seiner aus den edelsten Gründen gemachten Schulden erforderliche größere Summe, ohne Zinsen zu verlangen. Noch als Konsular schaute er zu dem verehrten Lehrer wie zu einem Vorbilde auf. Unter allen, die sich jetzt Philosophen nennen, schreibt er im Jahre 101, werde man kaum einen so echten, so wahrhaften finden. Seine Standhaftigkeit im Ertragen von Hitze und Kälte, in Anstrengungen, seine Beschränkung in Sinnengenüssen auf das Notwendige, seine strenge Selbstzucht — alles dieses erscheine klein, wenn man es mit seinen übrigen Tugenden vergleiche, welche einen Musonius bewogen, ihn vor so vielen Schülern aus allen Ständen als Schwiegersohn zu wählen[2]).

Ein anziehendes Bild von dem Verhältnis des Platonischen Philosophen Taurus zu seinen Schülern hat Gellius gegeben. Taurus gestattete ihnen nicht bloß oft, nach dem täglichen Unterricht Fragen an ihn zu richten[3]), sondern lud die sich enger an ihn schließenden häufig zu einer frugalen Abendmahlzeit, wobei ein Gericht von ägyptischen Linsen und gehacktem Kürbis mit Öl bereitet die Hauptschüssel zu bilden pflegte[4]). Hier mußten die Schüler gleichsam als „Knabberwerk zum Nachtische" Fragen und Probleme vortragen, besonders Spielereien, wie sie den von Wein belebten Geistern zusagten, z. B. in welchem Augenblick ein Sterbender eigentlich sterbe, ein Aufstehender aufstehe, ein Lernender seine Kunst verstehe: dergleichen Fragen sollte man nicht verachten, sagte Taurus, da die größten Philo-

1) Pers. 5, 22 sq. 36—51. 2) Plin. Epp. III 11. 3) Gell. I 26.
4) Id. XVII 8.

sophen sie erörtert hatten[1]). In Krankheiten besuchte Taurus seine Schüler[2]). Seine Mißbilligung alles dessen, was ihm an ihrer Lebens- oder Studienweise mißfiel, sprach er je nach den Umständen mit Freundlichkeit oder Strenge aus. Einem reichen jungen Manne, der mit Flötenspielern und Tragöden umzugehen liebte, sandte er, um ihn von dieser Genossenschaft abzuziehen, eine Stelle aus Aristoteles über den sittlichen Unwert der meisten solcher Künstler zu, mit der Anweisung, sie täglich zu lesen[3]). Einen anderen, der plötzlich vom Studium der Beredsamkeit zur Philosophie überging, fuhr er mit harten Worten an und wurde vollends zornig, als dieser sich mit dem Beispiel anderer verteidigte; was ihm auch Veranlassung gab, eine schöne hierauf bezügliche Stelle aus Demosthenes anzuführen. So, sagt Gellius, bediente sich Taurus jeder Art von Ermahnungen und Unterweisungen, um seine Schüler zum Guten und Rechten anzuleiten[4]). Nicht weniger wirkte er ohne Zweifel durch die erziehende Kraft seines Beispiels. Wie er im Verkehr mit Vornehmen seine Würde zu wahren wußte, ohne die Schicklichkeit zu verletzen, zeigt Gellius in der Erzählung von einem Besuche, welchen der Statthalter von Kreta und dessen Vater dem berühmten Philosophen abstatteten[5]). Der Stoiker Attalus, in dessen Schule zu Rom Seneca in seiner Jugend stets als der erste kam und als der letzte blieb, ging auch auf Spaziergängen gern auf die Fragen seiner Schüler ein: wer zu einem Philosophen komme, sagte er, müsse täglich etwas Gutes nach Hause tragen, die Philosophie habe die Kraft, nicht bloß den sich ihren Studien Widmenden, sondern auch den mit ihr Verkehrenden zu nützen[6]). Plutarch hielt jungen Männern, welche von nah und fern behufs ihrer Ausbildung zu ihm nach Chäronea gesandt wurden, Vorträge über die verschiedensten frei gewählten Themen und erteilte ihnen auf die Fragen, welche sie an ihn richteten, Bescheid. Einige der von Plutarch später herausgegebenen und uns erhaltenen Vorträge zeigen, daß die Gegenstände nicht bloß aus dem ganzen Gebiete der Moral, sondern auch aus dem der praktischen Lebensweisheit in ihrem weitesten Umfange entnommen waren: so z. B. „über die Beschäftigung mit der Poesie", „über die Kunst des Hörens", „Gesundheitsregeln" usw.[7]).

---

1) Gell. VII 13. 2) Id. XVIII 10. 3) Id. XX 4. 4) Id. X 19.
5) Id. II 2. 6) Seneca Epp. 108, 3 sq. 7) Volkmann Leben u. Schriften Plutarchs I 64 ff.

Wenn die Philosophen das Leben ihrer Schüler bis ins Kleinste regeln und selbst über geringfügige und scheinbar gleichgültige Dinge (insofern auch diese auf sittliche Grundsätze bezogen wurden) Vorschriften erteilen zu müssen glaubten, so wurde ihre Berechtigung dazu offenbar ganz allgemein anerkannt, und nicht selten überließen sich auch Männer, namentlich jüngere, ihrer Leitung mit einer unbedingten Folgsamkeit, wie sie heute nur von Knaben ihren Erziehern gegenüber bewiesen wird. Überhaupt wurde den Lehrern damals von erwachsenen Schülern eine größere Autorität eingeräumt als gegenwärtig. So erzählt Gellius, daß der Rhetor T. Castricius einigen Senatoren, die seine Schule besuchten, einen Verweis erteilte, weil sie an einem Feiertage öffentlich in einer nicht standesgemäßen Tracht erschienen waren[1]). Daß aber den Philosophen die am weitesten gehende Befugnis zugestanden wurde, Vorschriften über alles und jedes zu erteilen, ist selbstverständlich. Attalus empfahl seinen Schülern, auf einem harten Pfühl zu schlafen, und Seneca bediente sich noch im Alter eines solchen, auf den der Körper keinen Eindruck machte[2]). Epictet ermahnte seine Zuhörer, den Bart wachsen zu lassen, nicht nur als einen schönen und würdigen Schmuck, sondern auch als ein von der Vorsehung zur Unterscheidung der Geschlechter bestimmtes Zeichen, das uns nicht wegzuwerfen erlaubt sei[3]). Ein junger Mann, der mit zierlich geordnetem Haar und stutzerhafter Kleidung in die Schule kam, hatte hierüber einen längeren Vortrag anzuhören. Die Aussicht darauf, daß er sich vielleicht beleidigt fühlen, nicht wiederkommen und den guten Rat nicht befolgen werde, konnte den Philosophen nicht von Erfüllung seiner Pflicht zurückhalten, deren Vernachlässigung jener ihm später mit Recht hätte zum Vorwurf machen können[4]). Aber noch weniger als zu geschmückt wollte Epictet seine Schüler schmutzig und vernachlässigt sehen, stets sollten sie sauber sein, damit die Mitschüler an ihnen Freude hätten, und er hat nicht verschmäht, auf die Einzelheiten der Körperpflege einzugehen, daß man sich schneuzen, die Füße waschen, sich vom Schweiß reinigen, die Zähne putzen solle: „warum? damit du ein Mensch seiest und kein Tier, kein Ferkel!“[5]) Und diese das ganze leibliche wie geistige Wohl vom Größten bis zum Kleinsten umfassende, sich in die privatesten Dinge mengende Fürsorge erstreckten die Philosophen sogar auch auf

1) Gell. XIII 22. 2) Seneca Epp. 108, 23. 3) Epictet. D. I 16, 9.
4) Id. ib. III 1. 5) Id. ib. IV 11.

die Angehörigen ihrer Schüler, ohne, wie es scheint, sich den Vorwurf der Zudringlichkeit zuzuziehen. Favorinus erhielt eines Tags die Nachricht, daß die Frau eines seiner Zuhörer, eines Manns von senatorischem Stande aus vornehmer Familie, von einem Sohn entbunden sei: sogleich begab er sich, begleitet von seinen sämtlichen gerade anwesenden Zuhörern, zu dem jungen Vater, beglückwünschte ihn und sprach dann die Erwartung aus, daß die Wöchnerin das Kind selbst nähren würde. Als deren Mutter sich dagegen erklärte, hielt Favorinus sofort eine große Rede über diesen Gegenstand, die Gellius sich aufzeichnete und später seinen Attischen Nächten einverleibte[1]). Daß die Philosophen, die selbst in solchen Dingen Rat spendeten, bei allen Gewissensskrupeln und in allen schwierigen Lagen des Lebens von ihren Schülern um Rat gefragt wurden, ist selbstverständlich. Als Gellius, sehr jung (doch nicht unter 25 Jahre alt) zum Richter ernannt, sich einmal in einem Prozeß für keine Partei zu entscheiden vermochte, hob er den Termin auf, begab sich stehenden Fußes zu Favorinus, an den er sich damals vorzugsweise angeschlossen hatte, und bat ihn um sein Urteil in diesem Fall und um Belehrung über das Richteramt überhaupt[2]). Allem Anscheine nach hatten die Philosophen eher darüber zu klagen, daß sie zu viel als daß sie zu wenig um Rat gefragt wurden. Man verlangte von ihnen, wie Epictet sagt, Verhaltungsmaßregeln in praktischen Angelegenheiten, wie von einem Schuhmacher oder Grobschmiede seine Ware, ohne durch eigene Arbeit die sittlichen Prinzipien sich aneignen zu wollen, aus denen die Entscheidungen aller einzelnen Fälle abgeleitet werden mußten[3]).

Dreierlei Stellungen der Philosophen als Lehrer.

In der Regel übten die Philosophen (abgesehen von gelegentlichen Einwirkungen) eine praktische Tätigkeit und damit einen unmittelbaren Einfluß auf die sittliche Bildung ihrer Zeit in dreierlei Verhältnissen: als Erzieher und stete Berater Einzelner, als Lehrer der Moral in öffentlichen Schulen, endlich als Missionare und Volksprediger; dies letztere Feld blieb ausschließlich den Zynikern, die es sich erwählt hatten, überlassen. Die sämtlichen Formen der philosophischen Berufstätigkeit werden von Philosophen und Nichtphilosophen häufig genug erwähnt, so daß sich wenigstens bis auf einen gewissen Grad von denselben eine Vorstellung gewinnen läßt. Freilich sind es hauptsächlich die Schattenseiten und Übelstände, die Mängel und Schwächen, Mißerfolge und Unzulänglichkeiten der philosophischen Bemühungen

1) Gell. XII 1. 2) Id. XIV 2. 3) Epictet. D. III 9.

und Leistungen, die zur Sprache gebracht werden, und bei denen besonders die so zahlreichen prinzipiellen Gegner der Philosophie mit Vorliebe verweilen. Aber auch aus solchen Ausstellungen und Angriffen ergeben sich die hohen Anforderungen, die man an die Einwirkung der Philosophie auf die sittliche Hebung der Mitwelt stellte, und wenn diese freilich von den meisten nur sehr unvollkommen erfüllt wurden, so wird doch auch teils stillschweigend, teils ausdrücklich zugestanden, daß die besten und reinsten Lehrer sie im höchsten Maße erfüllten und die allergrößte Wirkung übten.

1. Philosophen als Erzieher und Seelsorger in vornehmen Häusern.

Während die große Mehrzahl sich begnügen mußte, die sittliche Bildung durch einen philosophischen Unterricht von einer doch beschränkten Dauer zu erstreben, suchten Vermögendere sehr häufig einen Philosophen ganz und gar in ihr Haus zu ziehen, nicht bloß zur Erziehung der Kinder[1]), sondern auch um sich für das ganze Leben eines zuverlässigen, steten Beraters, Führers und Seelsorgers zu versichern. Namentlich in großen römischen Häusern scheinen, wie in der letzten Zeit der Republik, so auch in der Monarchie griechische Philosophen diese Stellung oft eingenommen zu haben. In einem solchen Verhältnis hatte allem Anscheine nach auch der Stoiker P. Egnatius Celer zu Barea Soranus gestanden, dessen Lehrer, Klient und Freund er genannt wird und dessen Verurteilung im Jahre 66 er durch sein von den Anklägern erkauftes falsches Zeugnis herbeiführte[2]). Ein in der Nähe von Bonn gefundenes Monument ist dem Philosophen Q. Aegrilius Euaretus, „Freunde des Salvius Julianus“ (des Konsuls im Jahre 175, der 179 Legat im unteren Germanien war), von seiner Frau errichtet; der Konsular wollte, wie man sieht, diesen Umgang auch in der Provinz nicht entbehren[3]). Besonders aber erscheinen diese Hausphilosophen, wie die Philosophen überhaupt, als Begleiter und Tröster bei der Vorbereitung zum Tode; auch ließ man es ohne Zweifel oft von ihrer Entscheidung abhängen, ob man das Leben freiwillig enden solle. So ließ sich Tullius Marcellinus, ein Bekannter Senecas, ein junger Mann, der an einer langwierigen und beschwerlichen

1) Ein auf der Begräbnisstätte der kaiserlichen Dienerschaft zu Carthago begrabener *T. Φλάονιος Μάξιμος Κοῖς Γορτύνιος φιλόσοφος* (J. Schmidt Add. ad CIL VIII Eph. ep. V p. 314 nr. 439) kann (als Erzieher) ebensogut zum Personal des Kaiserhauses gehört haben, wie die ebenfalls dort begrabenen paedagogi und medici. 2) Dio LXII 26. Tac. A. XVI 32. H. IV 10 u. 40. Juvenal. 3, 166. Oben S. 310, 2. 3) Orelli 5600 = Brambach CIRh. 449. Vgl. Urlichs Rhein. Jahrbb. LXIV (1878) S. 14. Das Bürgerrecht hatte Euaretus wahrscheinlich durch Q. Aegrilius Plarianus (oben S. 323, 4) erhalten.

Krankheit litt, durch das Zureden eines Stoikers bestimmen, sich durch Enthaltung von Speise den Tod zu geben[1]). Von T. Petronius berichtet Tacitus als etwas Ungewöhnliches, daß er bei der Hinzögerung seines Tods durch Wiederverbinden der durchschnittenen Pulsadern sich leichtfertige Gedichte vortragen ließ, dagegen „nichts von der Unsterblichkeit der Seele und den Lehren der Philosophen“[2]). Als Julius Kanus, von Caligula zum Tode verurteilt, den Gang zu jenem Hügel antrat, wo, wie Seneca sagt, „unserem Cäsar tägliche Opfer gebracht wurden“, begleitete ihn „sein Philosoph“ unter Gesprächen über seine gegenwärtigen Gedanken und den Zustand seiner Seele[3]). Rubellius Plautus, der die Mörder Neros erwartete, ohne einen Fluchtversuch zu machen, war, wie man erzählte[4]), von den Philosophen Musonius Rufus und Cöranus in dem Entschlusse bestärkt worden, den Tod einem angstvollen und ungewissen Leben vorzuziehen. Der Bote, der dem Thrasea das erwartete Todesurteil überbrachte, fand ihn in ein Gespräch mit dem Zyniker Demetrius vertieft: „wie man aus dem Ernst in ihren Gesichtern und aus den Worten, die etwa lauter gesprochen wurden, schließen konnte, erörtern sie die Natur der Seele und die Trennung von Geist und Körper“[5]). Auch der auf den Tod verwundete Kaiser Julianus erging sich mit den Philosophen Maximus und Priscus in schwierigen Erörterungen über die Erhabenheit der menschlichen Seele, so lange sein Atem dazu ausreichte[6]).

Die Stellung, die griechische Philosophen durch die Eingehung dauernder Verhältnisse in großen römischen Häusern übernahmen, konnte nur bei der edelsten Auffassung von beiden Seiten auf der Höhe erhalten werden, die der Würde der Philosophie angemessen war. Oft genug waren auch in diesen Verhältnissen die Philosophen selbst nicht einmal imstande, sich die Achtung derer zu bewahren, denen sie vor allem mit ihrem Beispiel vorangehen sollten. Auf der anderen Seite konnten die vornehmen Römer wohl selten ganz und gar vergessen, daß die „Lehrer der Weisheit“ doch nur ihre Klienten[7]) oder besoldeten Hausbeamten waren. Die Schattenseiten dieser letzteren Stellung in Rom hat Lucian in seiner Weise breit und grell in einer eigenen, zur Warnung eines Philosophen Timokles verfaßten Schrift geschildert, der in ein vornehmes Haus einzutreten wünschte[8]).

Behandlung dieser Hausphilosophen nach Lucians Schilderung.

1) Seneca Epp. 77, 5—10, wo bei amicus noster der Name ausgefallen ist.
2) Tac. A. XVI 18. 3) Seneca Tranq. an. c. 14. 4) Tac. A. XIV 59.
5) Id. ib. XVI 34. 6) Ammian. XXV 3, 23. 7) Id. ib. XVI 32: P. Egnatius — cliens Sorani (oben S. 335, 2). 8) Lucian. De merc. cond. 2 u. 4.

Sie mögen in jener Zeit besonders oft und widrig in die Augen gefallen sein, wo das Beispiel Marc Aurels die Philosophie zur Mode gemacht hatte, und viele, die für sie weder Verständnis noch Achtung hegten, vor Sehnsucht nach der Erhabenheit des Platonischen Idealismus vergehen zu müssen glaubten und in ihrem Gefolge womöglich einen griechischen Philosophen haben wollten, den man an seinem ehrwürdigen Äußeren, langen Bart und dem guten Anstande, mit dem er den Mantel trug, auch sofort als solchen erkennen konnte[1]). Die Aussicht, in einem großen reichen Hause eine geehrte und einflußreiche Stellung einzunehmen, war für viele verlockend genug, sich den Unannehmlichkeiten der Bewerbung und selbst einer Prüfung zu unterziehen, bei der sie von ihrem Wissen und ihrer Leistungsfähigkeit Proben ablegen, sich ein Verhör über ihre Vergangenheit gefallen und sich zuweilen sehr unwürdigen Mitbewerbern gegenüberstellen lassen mußten, von denen manche die Philosophenmaske zur Empfehlung von Beschwörung, Zauberei u. dgl. benutzten[2]). War diese Prüfung glücklich überstanden, so kam es, etwa nach einer Einladung zu einer großen Tafel, bei der sich der Glanz des Hauses für den Neuling ebenso blendend als einschüchternd entfaltete, zur Feststellung der Bedingungen. Der Hausherr versicherte, alles mit seinem neuen Hausgenossen teilen zu wollen; „denn es wäre ja lächerlich, wenn man den Mann, dem man das Kostbarste, die eigene Seele oder die seiner Kinder anvertraue, nicht zugleich als Mitbesitzer alles übrigen betrachtete". Trotzdem wurde ein Jahresgehalt festgesetzt, das aber freilich mit Rücksicht auf die in Aussicht gestellte freundliche und ehrenvolle Behandlung, auf die häufigen Geschenke an Festtagen, namentlich aber auf die erhabene Denkart der Philosophen in Geldfragen, überraschend winzig ausfiel[3]). Und so verkauften Weltweise im reifen Alter, uneingedenk aller Lobreden eines Plato, Chrysippos, Aristoteles auf die Freiheit, sich selbst in eine niedrige und schmachvolle Dienstbarkeit; gleich dem übrigen Troß der Hausbedienten, von denen sie durch ihren groben Mantel und ihr kauderwelsches Latein abstachen, rief sie in jeder Frühe die Hausglocke zu ihrem Figurantendienst, der bis zum späten Abend dauerte und Unannehmlichkeiten und Entwürdigungen aller Art mit sich brachte, deren man den geduldigen Griechen nur zu viele bieten zu können meinte[4]). Und waren sie verbraucht oder

1) Lucian. De merc. cond. 25. 2) Id. ib. 11. 12. 40. 3) Id. ib. 19. 4) Id. ib. 24 u. 40.

war man ihrer müde geworden, so wurden sie auf irgend eine aus der Luft gegriffene Anschuldigung hin bei Nacht und Nebel in aller Stille hilflos und von allem entblößt aus dem Hause gestoßen[1]).

Philosophen am Hofe.

Noch viel mißlicher als in vornehmen Häusern und noch schwerer mit den Idealen der Philosophie vereinbar war die Stellung ihrer Vertreter am Hofe, ja nach der Ansicht vieler war ein Philosoph am Hofe ebensowenig an seinem Platz als in der Schenke[2]). Plutarch hat in einer eigenen Schrift zu beweisen gesucht, daß aller Schwierigkeiten und Gefahren ungeachtet der Weise auch eine solche Stellung unter Umständen nicht ablehnen könne, weil er in ihr unverhältnismäßig mehr Gutes als in jeder anderen zu wirken imstande sei. Der Philosoph werde die Sorge für eine Seele, die für viele tätig sein, für viele Weisheit und Gerechtigkeit üben müsse, um so bereitwilliger übernehmen; denn so werde er vielen durch den einen nützen, wie Anaxagoras als Freund und Ratgeber des Perikles, Plato des Dio, Pythagoras der Staatsmänner Italiens. Die Philosophen, die sich der sittlichen Bildung von Privatpersonen widmen, befreien eben nur einzelne von Schwächen und Leidenschaften; der aber, welcher den Charakter eines Regenten veredelt, fördert und bessert damit den ganzen Staat. Um solcher Vorteile willen müsse man es ertragen, Höfling und bedientenhaft gescholten zu werden. Wenn selbst der aller praktischen Wirksamkeit grundsätzlich sich enthaltende Philosoph gebildete und edle Fürsten nicht meiden werde, so werde ein am Staatsleben teilnehmender sich ihrer annehmen, zwar ohne Zudringlichkeit und ohne sie mit unzeitigen und sophistischen Belehrungen zu behelligen, doch bereit, ihrem Verlangen nach seinem Rat und Beistande zu entsprechen[3]).

Nach den gelegentlichen Erwähnungen von Philosophen an den Höfen Augusts, Neros, Trajans, Hadrians, der Julia Domna[4]), der „Scheinphilosophen" an dem Elagabals[5]) scheint es, daß, wie andere Gelehrte, so auch die Lehrer der Weltweisheit, wenn nicht in der Regel, doch sehr häufig zu den Umgebungen der Kaiser (als *συμβιωταί*) gehörten: und auch diese Stellungen waren zum Teil besoldet. Lucian sagt, daß von den damals angesehensten Philosophen einer sich vom Kaiser für seine Gesellschaft bezahlen lasse, dadurch aber auch genötigt sei, trotz seines Alters die kaiserlichen Reisen mitzumachen wie

1) Lucian. De merc. cond. 39. 2) Seneca Epp. 29, 5. 3) Plutarch. C. princip. philosoph. esse c. 2. 12—14 und sonst. 4) T. I 505, 1 und oben S. 299, 5. 5) Vit. Elagab. 11; vgl. c. 10.

ein indischer oder scythischer Soldknecht[1]). Von der Persönlichkeit der Kaiser und von dem an ihrem Hofe herrschenden Ton hing es natürlich ab, ob die Stellung der Philosophen eine würdige oder unwürdige war. Seneca erinnert Marcia in seiner Trostschrift, wie Augusts Gemahlin Julia, der sie nahe befreundet war, nach dem Tode des Drusus Trost in dem Zuspruche „des Philosophen ihres Manns" Areus gesucht und gefunden habe; er läßt diesen sich gegen Julia „den beständigen Begleiter deines Manns" nennen, „dem nicht bloß das, was in die Öffentlichkeit gelangt, sondern auch alle geheimeren Regungen eurer Gemüter bekannt sind"[2]); August hatte ihm die Ehre erwiesen, nach der Eroberung von Alexandria zu erklären, daß er die Stadt als Areus' Geburtsstadt verschonen wolle[3]). Nero dagegen bediente sich seiner Philosophen zur Belustigung, indem er die Vertreter der verschiedenen Schulen bei Tafel zum Gezänke gegeneinander hetzte[4]).

2. Philosophen als Vorsteher öffentlicher Schulen.

Ohne Zweifel aber zogen die Philosophen, besonders die, welche ihren Wert fühlten, größtenteils eine öffentliche Wirksamkeit auch der glänzendsten Stellung am Hofe oder in einer vornehmen Familie vor. Der Stoiker Apollonius, von Antoninus Pius als Lehrer des jungen Marc Aurel berufen, siedelte, gefolgt von einer Anzahl seiner Schüler, von Chalcis nach Rom über; aber in den Tiberianischen Palast zu ziehen, wo Marc Aurel wohnte, lehnte er ab: der Schüler müsse zum Lehrer kommen; ein Verlangen, dem der Thronerbe wirklich entsprach[5]). Die Eröffnung einer öffentlichen Schule stellte nicht nur eine würdigere Existenz, eine bedeutendere, unter Umständen großartige Wirksamkeit, die sich, wie gesagt, an Zentralpunkten wie Athen und Rom auf die Blüte der Jugend der verschiedensten Provinzen erstrecken konnte, sondern auch sehr glänzende Einnahmen in Aussicht[6]). Denn allem Anscheine nach dachte nur die Minderzahl so streng, wie der Platoniker Nigrinus, der die Schulen der für Geld lehrenden Philosophen Buden und Läden nannte, in denen als Ware die Tugend feil geboten werde[7]).

---

1) Lucian. Parasit. 52. (Statt *αἰχμάλωτος* l. *αἰχμοφόρος*, statt *μισθοφορεῖ* l. *δορυφορεῖ*.) 2) Seneca ad Marc. 4. T. I 150, 6. 3) Nach Julian. Ep. ad Themist. 265 B hatte er ihm (*ὡς φασί*) die Präfektur von Ägypten angeboten. 4) Tac. A. XIV 16. 5) T. I 130, 7. 6) Artemidor. Onirocr. V 83: *ἔδοξέ τις ἄρτον ἀποβάπτων εἰς μέλι ἐσθίειν· ἐπὶ λόγους φιλοσοφικοὺς ὁρμήσας καὶ τὴν ἐν αὐτοῖς σοφίαν ἐπορίσατο καὶ περιεβάλλετο χρήματα πολλά. ἐσήμαινε γὰρ τὸ μέλι τὴν εὐέπειαν τῆς σοφίας, ὡς εἰκός, τὸν πορισμὸν δὲ ὁ ἄρτος.* Vgl. Vit. Anton. Pii c. 10. 7) Lucian. Nigrin. 25.

Übelstände des Unterrichts in den Philosophenschulen.

Aber auch abgesehen hiervon gab das Verhalten der öffentlich lehrenden Philosophen, namentlich ihre Vorträge und ihre Unterrichtsmethode, zu mancherlei Tadel Veranlassung. Und solchen Tadel sprechen denn auch die philosophischen Schriftsteller dieser Zeit so reichlich, so eindringlich und wiederholt aus, daß man leicht eine zu ungünstige Vorstellung von den damaligen Philosophenschulen gewinnen kann, wenn man sich nicht fortwährend erinnert, daß Männer wie Musonius, Plutarch, Epictet, Taurus, Demonax, in der Tat die höchsten Forderungen, denen sie selbst entsprachen, auch den Leistungen anderer gegenüber aufrecht erhalten durften, und daß sie unablässig Lehrer und Schüler mahnen mußten, wie weit sie noch von dem wahren Ziele der Philosophie entfernt seien, um sie ihm näher zu führen. So kommen denn in ihren Schriften immer wieder die Schwächen, Kleinlichkeiten und Mängel zur Sprache, mit denen der philosophische Unterricht behaftet war: Übelstände, die in dieser Schärfe nur empfunden werden konnten, wenn sie mit den Beispielen edlen und großartigen Wirkens und Strebens verglichen wurden, deren jene Zeit in der Tat nicht wenige aufzuweisen hatte.

Vereitelung der Wirkungen des Unterrichts durch die Schuld der Schüler —

Die Wirkungen des philosophischen Unterrichts wurden allerdings ohne Zweifel oft genug sowohl durch die Schuld der Lehrer als der Schüler beeinträchtigt. Eitelkeit und Ruhmsucht, wohl auch Gewinnsucht, verleitete die Lehrer oft, mehr den Beifall ihrer Zuhörer als ihr wahres Heil im Auge zu haben, und auch unter diesen waren nicht wenige, die eine angenehme Unterhaltung, Übung des Scharfsinns und Erwerbung einer zum Prunken geeigneten Gelehrsamkeit dem ernsten Studium und dem schweren und schmerzlichen Ringen nach sittlicher Veredelung vorzogen. Daher trugen viele, die jahrelang philosophische Vorlesungen mit unablässigem Fleiße besucht hatten, auch nicht einmal einen Anflug philosophischer Bildung davon. Manche, sagt Seneca[1]), kamen nur um zu hören, nicht um zu lernen, der Ergötzung halber, wie man ins Theater geht: für einen großen Teil der Zuhörer ist die Schule ein Ort des Zeitvertreibs. Sie bezwecken nicht, das Laster abzulegen, eine neue Lebensnorm zu gewinnen, sondern sich einen Ohrenschmaus zu verschaffen. Andere kamen mit Schreibtafeln, nicht um den Inhalt, sondern um die Worte aufzufassen: die sie mit ebensowenig Nutzen für andere anwenden, als sie sie ohne Frucht für sich selbst hören. Auf manche machen die erhabenen

1) Seneca Epp. 108, 6—8.

Stellen der Vorträge Eindruck, der sich auch auf ihren Gesichtern spiegelt, aber nur wie nervenaufregende Musik, keinen bleibenden: nur wenige sind imstande, was sie aufgenommen haben, festzuhalten. Die meisten Schüler waren also nicht in der Gemütsverfassung, die Musonius für den Erfolg des Unterrichts als unerläßlich betrachtete[1]). Ein Zuhörer, der nicht ganz verloren ist, sagte er, muß während der Rede des Philosophen schaudern, innerlich Scham, Reue, Freude, Bewunderung empfinden, und der Ausdruck seines Gesichts muß wechseln, je nachdem die Behandlung des Philosophen, die bald die kranken, bald die gesunden Teile seiner Seele berührt, ihn und sein Gewissen ergreift. In der Tat bezeugte Epictet, der Musonius gehört hatte, daß er so eindringlich gesprochen, so anschaulich die sittlichen Schäden vor Augen gehalten habe, daß jeder seiner Zuhörer die Rede auf sich bezog und bei dem Lehrer persönlich angeklagt zu sein glaubte[2]). Gerade dies aber war, wie auch Plutarch klagt, den meisten zu viel, die den Vortrag eines Philosophen anhörten wie den eines Tragöden oder eines Rhetors. So lange er sich im Allgemeinen hielt, folgten sie gerne, sobald er aber freimütig und eindringlich ermahnte, nahmen sie dies als Zudringlichkeit übel; und manche waren weichlich genug, nach einer so verletzenden Rede aus der Schule fortzubleiben, wie Kranke, die nach dem Schnitte des Arztes davonlaufen, ohne den Verband abzuwarten[3]). Anfänger ließen sich auch durch die Schwierigkeiten des Studiums oder Vortrags abschrecken oder schämten sich, um Erklärung zu bitten, oder taten, als ob ihnen alles deutlich wäre, auch wenn sie nichts verstanden hatten[4]). Manche hatten sogar die Dreistigkeit, dem Lehrer über die Art des Unterrichts Vorschriften machen zu wollen. „Der eine", sagte der Platoniker Taurus, „spricht: lehre mich dies zuerst; ein anderer: dies will ich lernen, jenes nicht; einer will mit dem Gastmahl des Plato wegen der dort vorkommenden Nachtschwärmerei des Alcibiades beginnen, ein anderer mit dem Phädrus wegen der Rede des Lysias. Es gibt wahrhaftig solche, die den Plato nicht lesen wollen, um ihr Leben zu veredeln, sondern um ihren Ausdruck zu verfeinern, nicht um sittsamer, sondern um unterhaltender zu werden"[5]). Und daß es Lehrer gab, die sich auch den

1) Gell. V 1, 3. 2) Epictet. D. III 23, 29. Der verstümmelte Anfang der Stelle: *εἰ εὐσχολεῖτε ἐπαινέσαι με* zeigt, daß sich Epictet auf die von Gellius angeführte Äußerung (animus audientis — otium laudandi non habet) oder eine ganz ähnliche bezieht. 3) Plutarch. De audiendo 9. 12. 16. 4) Id. ib. 17. 5) Gell. I 9, 8—10.

unberechtigtsten Wünschen ihrer Schüler fügten, geht aus der Klage des Taurus hervor, daß manche der ersteren sich sogar unaufgefordert zu den Türen reicher junger Leute drängten und dort geduldig bis zum Mittag warteten, bis ihre Schüler den Rausch der Nacht völlig ausgeschlafen hatten[1]). Epictet[2]) ermahnt seine Zuhörer, wenn sie Menschen in einer Weise reden hören, die eine völlige Unklarheit über die ersten Grundsätze der Sittlichkeit verrate, sich ernstlich zu fragen: bin ich wie diese? „Habe ich das Bewußtsein, nichts zu wissen, wie es dem ziemt, der in der Tat nichts weiß? Gehe ich zum Lehrer wie zu einem Orakel, zu unbedingtem Gehorsam bereit? Oder komme ich voll Stumpfsinn in die Schule, bloß um das äußerliche Beiwerk der Philosophie zu lernen und Bücher zu verstehen, die ich vorher nicht verstand, und sie, wenn es sich so fügt, auch anderen zu erklären?“ Die Zuhörer, fährt er fort, kommen zwar in Philosophentracht in die Schule, aber nicht mit einer von den Aufregungen und Sorgen der Außenwelt befreiten und gestillten Seele. Der eine hat vielleicht eben erst zu Hause mit einem Sklaven eine Schlägerei gehabt, die ganze Nachbarschaft in Aufruhr versetzt; oder ein auswärtiger Studierender ist voll Verdruß, daß er keine Geldsendungen von Hause erhält, oder denkt daran, was man dort wohl von ihm spricht, daß er gewiß Fortschritte mache und als ein Mann zurückkehren werde, der alles wisse. „Das wollte ich auch gern, sagt er bei sich selbst; aber man muß so viel arbeiten, und von Hause schickt mir keiner etwas, und hier in Nikopolis sind die Bäder elend, es ist zu Hause schlecht und hier auch.“ „Und dann sagen sie: Niemand hat einen Nutzen von der Schule. Aber wer besucht sie auch, um sich zu heilen und seine Ansichten läutern zu lassen, um sich bewußt zu werden, was ihm not tut? Was ihr in der Schule sucht, das tragt ihr auch davon. Ihr wollt über Lehrsätze schwatzen. Gewähren sie euch etwa nicht Stoff genug, um mit eurem Wissen zu prahlen? Löst ihr nicht Syllogismen auf, versteht ihr nicht Sophismen und Trugschlüsse zu behandeln?“

durch die Schuld der Lehrer.

Aber es lag nicht an den Schülern allein, daß der philosophische Unterricht nicht die erwünschte Frucht trug; sondern häufig genug natürlich auch an den Lehrern, die, wie gesagt, nach Beifall, Ruhm und Geld strebten, und da Äußerlichkeiten, vor allem ein glänzender Vortrag, auf die Mehrzahl am meisten wirkte, über der Form den Inhalt vernachlässigten. Das graue Haar des Redners, sagt Plutarch[3]), die

1) Gell. VII 10. 2) Epictet. D. II 21, 8—23. 3) Plutarch. De audiendo 7.

Modulation der Stimme, der Ernst des Gesichts und die selbstbewußte Sicherheit, am meisten aber der Beifallslärm reißt die jungen und unerfahrenen Zuhörer mit fort; auch der Ausdruck hat etwas Trügendes, wenn er anmutsvoll und reich, gewichtig und wohlvorbereitet zu den Gegenständen hinzutritt. Das Lob, das Plinius dem von ihm hochverehrten Stoiker Euphrates erteilt, zeigt, wie wesentlich selbst für das Urteil gebildeter Zuhörer die persönliche Erscheinung und die Redekunst eines Philosophen war. „Er trägt mit Schärfe, Würde und Geschmack vor, häufig erreicht er auch die Platonische Erhabenheit und Fülle. Seine Sprache ist reich und mannigfaltig, besonders voll Lieblichkeit, so daß sie auch Widerstrebende mitzieht und hinreißt. Dazu eine hohe Gestalt, ein schönes Gesicht, herabwallendes Haar, ein sehr langer, grauer Bart: welches alles, mag man es auch für zufällig und bedeutungslos halten, doch viel beiträgt, seine Ehrwürdigkeit zu erhöhen. Sein Anzug ist von strenger Einfachheit, aber ohne Vernachlässigung, ohne asketische Rauheit: man naht ihm mit Ehrfurcht, aber ohne Furcht. Die Reinheit seines Lebens ist die fleckenloseste, ebensogroß seine Liebenswürdigkeit: er bekämpft Laster, nicht Menschen, und straft nicht die Irrenden, sondern bessert sie. Man folgt seinen Ermahnungen mit gespannter Aufmerksamkeit und wünscht sich überzeugen zu lassen, auch wenn man schon überzeugt ist.“ Daß vollends Rhetoren meistens nur die Form der philosophischen Vorträge beachteten, ist natürlich. Wir wollen, läßt Epictet einen solchen sagen, im Vorbeigehen, bevor wir uns ein Schiff mieten, noch den Epictet besuchen und hören, was er sagt. Dann beim Herausgehen heißt es: es war nichts an Epictet: er macht Fehler gegen die Konstruktion und die Etymologie. Denn nur um dies zu kritisieren, kommt ihr doch in die Schule[1]).

Schönrednerei und Haschen nach Beifall.

Epictet, der den Wert der Beredsamkeit für die Wirkung des philosophischen Vortrags keineswegs leugnete[2]), würde die prunkende Schönrednerei und das Haschen nach Beifall bei Vorlesungen und Disputationen schwerlich zum Gegenstande einer ausführlichen Erörterung gemacht haben, wenn den damaligen „Kathederphilosophen“[3]) beides nicht häufig vorzuwerfen gewesen wäre[4]). Die kleinen aus dem Leben gegriffenen Szenen, die er seinen Ermahnungen einflicht, sind ganz besonders geeignet, die selbstgefällige Eitelkeit dieser

1) Epictet. D. III 9, 6. 2) Id. ib. II 23. 3) Seneca De brev. vit. 10, 1: Fabianus non ex his cathedrariis philosophis, sed ex veris et antiquis. 4) Epictet. D. III 23.

Klasse von Lehrern und die ganze Äußerlichkeit ihres Treibens zu veranschaulichen. Sie wünschten überall, wo sie sich zeigten, den Ruf zu vernehmen: „O der große Philosoph!“ und gingen einher, als ob sie einen Spieß verschluckt hätten[1]). Fanden die Zuhörer sich spärlich ein und applaudierten nicht, so ging der Lehrer niedergeschlagen fort; war der Beifall reichlich, so ging er umher und fragte jeden: wie fandest du mich? — Bewundernswürdig, Herr, so wahr es mir wohl gehen möge! — Wie sprach ich jene Stelle? — Welche? — Wo ich den Pan und die Nymphen beschrieb. — Ausgezeichnet. Weshalb, so fährt Epictet in seiner Strafrede an diese philosophischen Rhetoren fort, lobtest du jenen Senator? — Er ist ein talentvoller und strebsamer junger Mann. — Inwiefern? — Er bewundert mich. — Dann hast du allerdings den Beweis geführt! — Sieh, sagt er dann weiter, er ist seit so langer Zeit dein Schüler, er hat deine Disputationen, deine Vorlesungen gehört: ist er demütig geworden? Ist er in sich gegangen? Ist er inne geworden, wie er im Bösen steckt? Hat er den Dünkel von sich geworfen? Verlangt er nach Unterweisung? Ja, sagst du. Nach Unterweisung, wie man leben soll? Nein, Tor, wie man reden soll; denn darin bewundert er auch dich! Höre ihn, was er sagt: „der Mann schreibt wirklich äußerst kunstvoll, viel schöner als Dio!“ — Du also, der du dich in einer so übeln Gemütsverfassung befindest, so von Gier nach Beifall erfüllt bist und deine Zuhörer zählst, willst anderen nützen? — Heute hatte ich ein sehr viel zahlreicheres Auditorium. — Ja, sehr zahlreich, es mochten fünfhundert sein. — Das ist viel zu wenig, vielleicht tausend. Dio hatte niemals so viel Zuhörer. — Wie sollte er auch? Es ist ein recht feines Verständnis für Vorträge vorhanden. Das Schöne, Herr, kann auch einen Stein bewegen. — Da habt ihr die Rede eines Philosophen, da habt ihr den Seelenzustand eines, der den Menschen nützen will, da habt ihr auch einen Mann, der einen Vortrag gehört hat! — Hat etwa Sokrates, indem er seine Schüler begleitete, gesagt: höre den Vortrag, den ich heute im Hause des Quadratus halten werde? — Wozu? Du willst mir zeigen, wie schön du die Worte setzen kannst? Meinetwegen, und was nützt es dir? — Du sollst mir Beifall zollen. — Wie das? — Sage Oh! und Vortrefflich! — Deshalb also sollen junge Leute auf Reisen gehen, ihre Eltern, Freunde, Verwandte, ihr Hab und Gut verlassen, um bei deinen schönen Redeschlüssen Oh! zu sagen? Taten dergleichen Sokrates, Cleanthes,

1) Epictet. D. I 21.

Zeno? — „Aber", läßt Epictet sich einwenden, „gibt es nicht einen besonderen Stil für ermahnende Vorträge? — Gewiß! so gut wie für widerlegende und lehrende. Doch wer hat schon jemals einen vierten, den Prunkstil, neben diesen genannt? Worin besteht denn das Wesen eines ermahnenden Vortrags? Darin, daß man einem sowohl als vielen klar machen kann, in welchem Kampfe sie umhergeworfen werden, und daß sie mehr an alles andere denken, als an das, was sie wollen. Sie wollen das, was zur Glückseligkeit führt, suchen es aber anderwärts. Ist es nun zu diesem Zweck erforderlich, daß tausend Bänke aufgestellt, Zuhörer eingeladen werden, daß du in eleganter Kleidung oder in schäbigem Philosophenmäntelchen auf das Katheder trittst und den Tod des Achill beschreibst? Laßt doch endlich ab, ich beschwöre euch bei den Göttern, schöne Worte und Gegenstände zu mißbrauchen! Welcher Zuhörer deiner Vorträge und Disputationen ist von Seelenangst für sein eigenes Heil erfüllt worden oder in sich gegangen? oder hat beim Fortgehen gesagt: tief hat mich der Philosoph getroffen! So muß man ferner nicht handeln! Sagt er nicht vielmehr, falls du großen Beifall hast, zu einem anderen: sehr artig hat er das von Xerxes ausgeführt, und ein dritter darauf: nein, aber die Schlacht bei Thermopylä! Und das ist der Vortrag eines Philosophen?"

Wenn sich nun die Philosophen in ihrer Vortragsweise den Sophisten näherten, so äußerten auch die Zuhörer ihren Beifall in der Art, als wenn sie die Bravourstücke jener Virtuosen, nicht die ernsten Ermahnungen von Sittenlehrern vernähmen. Wenn der Philosoph, sagt Musonius, ermahnt, warnt, rät, schilt oder sonst in irgend einer Weise lehrt, die Hörer aber unbefangen und leichthin triviale Lobeserhebungen herschwatzen; wenn sie lärmen, gestikulieren, wenn sie durch Zierlichkeiten des Ausdrucks, durch rhythmischen Tonfall der Worte bewegt und aufgeregt werden, so wisse, daß Redner und Hörer gleich nichtig sind, und daß da nicht ein Philosoph redet, sondern ein Flötenbläser spielt[1]). Ebenso sagt Plutarch, daß der lärmende Beifall in den Philosophenschulen den Außenstehenden glauben lasse, es werde einem Tänzer oder musikalischen Virtuosen applaudiert[2]). Er rügt auch die Ausdrücke des Beifalls, die damals aufgekommen waren. Als wenn die alten Zurufe: Schön! Weise! Wahr! nicht mehr genügten, rief man: Göttlich! Inspiriert! Unerreichbar! und fügte dem Ausruf einen Eid hinzu; man äußerte seine Zustimmung einem Philosophen

1) Gell. V 1. 2) Plutarch. De aud. 15 sq.

gegenüber mit: Schlau! einem alten Manne gegenüber mit: Geistreich! oder: Glänzend! Aber freilich sollte nach Plutarchs Meinung der Zuhörer auch nicht etwa stumm und teilnahmslos dasitzen und glauben, daß er wie bei einem Gastmahl gleichsam nur sich an die Tafel zu setzen habe, während andere sich abmühten. Allgemein üblich war, auch in Vorlesungen, die sich gar keines Beifalls erfreuten, daß die Zuhörer in gerader, nicht in nachlässiger, übermütiger Haltung dasaßen, den Redner ansahen, lebhafte Aufmerksamkeit zeigten und einen heiteren, wohlwollenden Gesichtsausdruck bewahrten, der nicht nur von Verdrießlichkeit fern war, sondern auch eine gänzliche Freiheit von anderweitigen zerstreuenden Gedanken bewies. Nicht bloß eine finstere Stirn, einen umherschweifenden Blick, eine gebeugte Haltung, ein unschickliches Übereinanderschlagen der Beine, sondern auch ein Winken, ein Flüstern mit einem anderen, ein Lächeln, schläfriges Gähnen, den Ausdruck der Abspannung und dgl. — alles dies hatte man sorgfältig zu vermeiden[1]).

Gerade diese bis ins Kleinliche gehende Genauigkeit der Vorschriften, durch welche Männer von so hoher und anerkannter Bedeutung wie Plutarch, Epictet u. a. zur Aufrechthaltung der Würde des philosophischen Unterrichts beitragen zu müssen glaubten, zeigt nicht am wenigsten, wie tief und weit verbreitet das Interesse an den Vorlesungen und Schulen der Philosophen gewesen sein muß. Und ebenso beweisen die Ansprüche, die von den bedeutendsten Schriftstellern an die Wirksamkeit dieser Schulen fort und fort erhoben wurden, daß sie trotz aller Schwächen, Verirrungen und Mißerfolge vieler Lehrer doch als die eigentlichen Stätten sittlicher Bildung galten, und, wie uns die Werke der so zahlreichen bedeutenden philosophischen Schriftsteller dieser Zeit verbürgen, in der Tat wenigstens teilweise mit Recht.

3. Philosophen als Missionare der Sittlichkeit und Volksprediger (Zyniker).

Während nun die Leiter öffentlicher Schulen ihre Wirksamkeit auf einen wenn auch noch so großen Kreis von Schülern und Anhängern beschränkten, gab es auch eine Klasse von Philosophen, die sich als wahre Missionare der Sittlichkeit der ganzen Menschheit widmeten, die Zyniker. War auch die große Masse dieser „Bettelmönche des Altertums", wie sie oben geschildert worden ist, mit Recht verrufen, so waren doch die wahrhaft edlen Persönlichkeiten unter ihnen, die

1) Plutarch. De aud. 13—15.

um jener hohen Aufgabe willen allen Gütern des Lebens entsagten, ebenso allgemein bewundert und verehrt; und auch Dio und Epictet, die geachtetsten Lehrer des 2. Jahrhunderts, neigten zum Zynismus und stellten Diogenes neben Sokrates. Epictet namentlich hat von der Mission der wahren Zyniker den allerhöchsten Begriff[1]): niemand dürfe sie sich anmaßen ohne das Bewußtsein, durch göttlichen Willen dazu erkoren zu sein. Alle Leidenschaft, alle Begierde muß der Zyniker von sich tun. Die übrigen Menschen können sich hinter den Mauern ihrer Häuser verbergen, die Hülle des Zynikers, der kein Haus hat und unter dem freien Himmel wohnt, muß die Schamhaftigkeit sein: er muß nichts zu verbergen haben, denn wo und wie sollte er es? Er, „der allgemeine Lehrer und Erzieher", darf nichts zu scheuen haben, wie sollte er sonst „das Amt eines Aufsehers der übrigen Menschen behaupten können"!

Aber es genügt nicht, daß er für sich selbst Erkenntnis und Freiheit gewinnt; sondern er muß wissen, daß er von Zeus zu den Menschen als Bote gesandt ist, um sie über das Gute und Böse zu belehren, daß sie in der Irre gehen und anderwärts das Wesen des Guten und Bösen suchen, wo es nicht ist; wo es aber ist, es nicht beachten. Und nun läßt er seinen Zyniker dem Volke predigen: „O, ihr Menschen, wohin laßt ihr euch fortreißen? Was tut ihr Unglücklichen? Ihr sucht die Seligkeit, wo sie nicht ist. Warum sucht ihr sie außer euch? Im Leibe, im Reichtum, in der Macht, in der Herrschaft ist sie nicht! Seht die Starken, die Reichen, die Mächtigen an, hört ihre Klagen und Seufzer, blickt auf Nero und Sardanapal, auf Agamemnon!" — Und nachdem er dies alles, namentlich die stete Angst und Not des letzteren, mit dramatischer Anschaulichkeit seinen Zuhörern vorgeführt hat, läßt er diese, ebenfalls völlig wie in einer Kapuzinerpredigt, fragen: „Worin ist denn das Gute, wenn es in all diesem nicht ist? Sage es uns, Herr Bote und Wächter!" „Wo ihr es nicht glaubt noch suchen wollt! Denn wenn ihr wolltet, hättet ihr es schon in euch selbst gefunden und nicht nach Fremdem wie nach eurem Eigentum gestrebt. In euch, Unglückliche, sucht es! Da bildet es aus, da hegt und pflegt es! Wie es möglich sei, ohne Hab und Gut, nackt, ohne Haus und Hof, ohne Pflege, ohne Knecht, ohne Vaterland glücklich zu leben? Seht da, Gott hat euch den gesandt, der es euch durch die Tat beweisen kann, daß es möglich ist! Alles jenes habe ich nicht, ich liege auf der

1) Epictet. D. III 22.

Erde, ich habe kein Weib, keine Kinder, kein Schlößchen, sondern nur Erde und Himmel und ein einziges grobes Mäntelchen. Und doch, was fehlt mir? Bin ich nicht ohne Trübsal? ohne Furcht? bin ich nicht frei? — Wie begegne ich jenen, die ihr bewundert und ehrt? Nicht wie Sklaven? Wer glaubt nicht, wenn er mich sieht, seinen König und Herrn zu sehen?" — Immer aufs neue wiederholt Epictet dann, daß der Zyniker ganz und unbehindert im Dienste der Gottheit stehen, den Menschen beistehen können muß, daß er durch keine Privatpflichten gebunden, in keine Verhältnisse verflochten sein darf, bei deren Verletzung er die Gebote der Sittlichkeit übertreten, in deren Bewahrung dagegen er das Amt des „Boten, Wächters und Herolds der Götter" aufgeben müßte: wie namentlich die Ehe. Wo bliebe dabei jener König, der sich dem allgemeinen Besten widmet, „dem sich zur Hut die Völker vertraut und mancherlei obliegt", der über die anderen die Aufsicht führen muß, über die Gatten und die Väter, wer seine Frau gut behandelt, wer schlecht, wer straffällig ist, wessen Haus wohl geordnet ist, wessen nicht: wie ein Arzt, der umhergeht und die Pulse fühlt! Du hast Fieber, du leidest am Kopf, du an den Füßen; du faste, du nimm Speise, du bade nicht, du mußt geschnitten, du gebrannt werden. Wie hätte der dazu die Muße, der durch Privatpflichten gebunden ist? — Wenn wir die Größe des wahren Zynikers begreifen, werden wir uns nicht wundern, weshalb er kein Weib nimmt, keine Kinder zeugt. Er ist der Vater aller Menschen, er hat alle Männer zu Söhnen, alle Frauen zu Töchtern; er sorgt um sie, er schilt sie als Vater, als Bruder, als Diener des gemeinsamen Vaters Zeus.

Demetrius. In der Tat gab es in jener Zeit Männer, die dieses Ideal wenigstens annähernd verwirklichten, und zwei derselben sind uns bekannt, Demetrius, der im ersten Jahrhundert in Rom, und Demonax, der im zweiten in Athen lebte. Der erstere führte die Forderungen der völligen Bedürfnislosigkeit und Rückkehr zum Naturzustande praktisch mitten in der Pracht, Üppigkeit und Überkultur der Weltstadt, des goldenen Rom, buchstäblich durch und verschaffte dem Zynismus bei den Römern Achtung, den noch Cicero als „der Schamhaftigkeit zuwiderlaufend" unbedingt verworfen hatte[1]). Der zerlumpte Bettler, der ein Geschenk Caligulas von 200 000 Sest. mit Hohn zurückwies, der Neros Drohungen verachtete, Vespasians Unwillen durch einen zur

1) Cic. Off. I 41, 148. Daß Zyniker im 1. Jahrhundert in Rom gewöhnliche Erscheinungen waren, zeigen Lucill. Epigr. 30. 47. (Anthol. Palat. XI 153—155.) Martial. III 93, 13; IV 53; VII 64, 8; XI 84, 7.

Schau getragenen Trotz herausforderte, seine Verachtung Andersmeinender mit rücksichtsloser Derbheit äußerte, wurde von den bedeutendsten und hochgestelltesten Männern jener Zeit eifrig aufgesucht und mit Ehrfurcht behandelt. Thrasea widmete seine letzten Stunden einem Gespräche mit ihm über die Unsterblichkeit und das Jenseits, und Seneca verehrte seine unbeugsame Seelenstärke um so aufrichtiger, je mehr er ihm gegenüber seine eigene Schwäche fühlte: Demetrius war nach seinem Urteil selbst mit den Größten verglichen noch ein großer Mann. Seneca verließ die Gesellschaft der in Purpur Gekleideten, um das Gespräch dieses herrlichen Manns, den er so sehr bewunderte, stets genießen zu können. Wie sollte er ihn nicht bewundern? Ihm fehlte in der Tat nichts: er lebte nicht, als ob er alles verschmäht, sondern als ob er es anderen überlassen habe. Hörte man ihn in seiner Blöße auf seinem Strohlager reden, so machte seine Rede doppelten Eindruck, er erschien nicht bloß als Lehrer, sondern als Zeuge der Wahrheit. „Ihn", meinte Seneca, „hat die Natur in unserer Zeit erschaffen, um zu zeigen, daß weder er durch uns verdorben noch wir durch ihn gebessert werden können. Er ist der Mann von vollendeter Weisheit, wenn er es auch selbst in Abrede stellt, und unerschütterlicher Festigkeit in der Ausführung seiner Grundsätze, und von einer Beredsamkeit, wie sie den größten Gegenständen ziemt, die nicht kunstvoll geordnet noch um Worte ängstlich bekümmert ist, sondern mit gewaltigem Schwunge ihren Gegenstand verfolgt, wie die Eingebung sie antreibt. Ich zweifle nicht, daß ihm die Vorsehung ein sittliches Leben und eine solche Macht der Rede verliehen hat, damit es unserem Zeitalter nicht an einem Beispiel und an einem lebendigen Vorwurfe fehle"[1]).

Demonax.

Als ein Beispiel und einen Vorwurf für seine Zeit, gleichsam ein in die Erscheinung getretenes, unablässig mahnendes Gewissen seiner Mitbürger schildert eine unter Lucians Namen überlieferte, jedenfalls von einem Zeitgenossen abgefaßte Schrift[2]) auch jenen Demonax, der den größten Teil seines Lebens in Athen verbrachte und es fast hundertjährig durch freiwilligen Hungertod endete. Demonax war im Gegensatz zu Demetrius und seinesgleichen, aber in Übereinstimmung

1) Zeller III² 1, 686 ff. Seneca Beneff. VII 11. Epictet. D. I 25, 22. Sueton. Vespas. c. 13. Oben S. 296, 2 u. 3. Seneca Beneff. VII 1, 3. Epp. 62. 20, 9. Beneff. VII 8. Vgl. Jonas De ord. libr. Senecae p. 50. 2) Wie Bekker spricht auch Bernays (Lucian u. die Zyniker S. 104 f.) die Schrift dem Lucian ab. Vgl. auch Croiset Vie et œuvres de Lucien p. 32, 3; 81.

mit dem ihm befreundet gewesenen Epictet bemüht, die Schroffheiten der zynischen Denkweise zu mildern und namentlich seinen Ermahnungen und Strafreden durch Witz und geistige Anmut die abstoßende Härte zu nehmen; seine ganze Philosophie trug den Charakter der Milde, Freundlichkeit und Heiterkeit[1]). Alle Menschen betrachtete er als Angehörige. Seinen Freunden stand er mit der Tat bei, soweit es zulässig war, die Glücklichen mahnte er an die Vergänglichkeit der Glücksgüter, die durch Armut, Verbannung, Alter oder Krankheit Unglücklichen tröstete er. Er bemühte sich, hadernde Brüder zu versöhnen, zwischen Gatten und Gattinnen Frieden zu stiften, auch bei Spaltungen in Gemeinden trat er öfter als Vermittler auf und meistens mit Erfolg. So lebte er fast hundert Jahre ohne Krankheit, ohne Kummer, ohne jemandem zur Last zu fallen oder einen anzuklagen, seinen Freunden nützlich, ohne je einen Feind zu haben, in Athen und ganz Griechenland allgemein geliebt und verehrt; wo er erschien, stand man auf, auch die höchsten Beamten, und alles wurde still. In seinem höchsten Alter ging er ungeladen zum Essen und Schlafen in das erste beste Haus, und die Einwohner betrachteten es wie eine Erscheinung eines Gottes oder eines guten Geistes. Die Brotverkäuferinnen hängten sich wetteifernd an ihn, jede, von der er ein Brot annahm, glaubte, daß er ihr Glück bringe; die Kinder brachten ihm Früchte und nannten ihn Vater. Als einst in Athen ein Streit ausgebrochen war, reichte seine bloße Erscheinung in der Versammlung hin, um die Ruhe wiederherzustellen, und als er sich davon selbst überzeugt hatte, entfernte er sich, ohne ein Wort zu sagen. Die Athener begruben ihn prachtvoll auf Kosten der Stadt und betrauerten ihn lange; den steinernen Sitz, auf dem er auszuruhen pflegte, hielt man heilig und bekränzte ihn ihm zu Ehren. Bei seinem Begräbnis fehlte niemand, am wenigsten von den Philosophen, diese trugen die Bahre zu Grabe.

Peregrinus.

Ein weniger deutliches Bild haben wir von Peregrinus, welcher später Proteus genannt wurde[2]), da wir ihn nur aus einer Schilderung Lucians kennen, in welcher er ebensosehr als Narr wie als Schurke erscheint. Doch daß diese Darstellung unmöglich der Wahrheit entsprechen kann, ergibt sich nicht bloß aus dem unverdächtigen Zeugnis

1) Epictet. D. III 22, 86 sqq. Zeller III² 1, 691—693. Lucian. Demonax.
2) Zeller Alexander u. Peregrinus, ein Betrüger u. ein Schwärmer. Deutsche Rundschau Januar 1877 (S. 74—83). J. Bernays Lucian und die Zyniker 1879 (wo S. 89 über den Namen Proteus gesprochen ist).

eines anderen Zeitgenossen, sondern zum Teil aus Lucians eigenen Angaben. Wir werden schwerlich irren, wenn wir die durchweg unlauteren oder schändlichen Beweggründe, die Lucian dem Peregrinus bei allen seinen Handlungen unterschiebt, auf gehässige Voraussetzungen und Erdichtungen leidenschaftlicher Gegner zurückführen, denen für die Natur eines solchen Schwärmers alles Verständnis fehlte.

Peregrinus war als Sohn eines wohlhabenden Manns in Parium am Hellespont geboren und kam auf jahrelangen Reisen auch nach Palästina, wo er sich den Christen anschloß und eifrig (auch durch Schriftstellerei) für ihre Lehre tätig war, so daß ihm das Amt eines Vorstehers der Gemeinde übertragen wurde. Wegen seines christlichen Bekenntnisses ins Gefängnis geworfen, soll er sich zum Märtyrertum gedrängt haben, doch von dem Statthalter von Syrien als für eine auszeichnende Bestrafung zu unbedeutend freigelassen worden sein. Nach Parium zurückgekehrt, schenkte er den Rest seines in seiner Abwesenheit stark geplünderten Vermögens, das seine Verehrer sehr hoch angaben, während es nach Lucian nur noch die immerhin nicht geringe Summe von 15 Talenten (70 729 Mk.) betrug, seiner Vaterstadt und begann dann sein Wanderleben von neuem. Mit den Christen zerfallen, trat er in Ägypten zum Zynismus über und übte in Rom öffentlich eine so rücksichtslose Kritik der bestehenden Ordnung, daß der Stadtpräfekt ihn von dort verwies. In Griechenland soll er dann den törichten Versuch gemacht haben, einen Aufstand gegen die Römer zu erregen[1]). Im Jahre 167[2]) endete er sein Leben in Olympia nach dem Schluß der Festspiele durch eine lange zuvor angekündigte Selbstverbrennung; in einer mondhellen Mitternacht stürzte er sich in Gegenwart einer Schar von Zynikern, die Geister seiner Eltern anrufend, auf einen in einer Grube errichteten Scheiterhaufen und verschwand in dieser Flammengruft.

Verwandtschaft zwischen Zynismus und Christentum.

Die Bekehrung des Peregrinus zum Christentum sowie sein Abfall und Übertritt zum Zynismus ist keineswegs unverständlich. „Gerade eine Natur wie die seinige konnte in dem unruhigen Suchen nach Wahrheit und innerer Befriedigung dem Christentum ebenso leicht zugeführt, als in der Folge, wenn Unterordnung unter den kirchlichen Glauben und die kirchliche Sitte von ihm verlangt wurde, ihm wieder entfremdet werden“[3]). Zwischen dem Christentum und dem

1) Wohl, wie Bernays S. 30 vermutet, der Vit. Antonin. P. c. 5 (in Achaia atque etiam Aegypto rebelliones repressit) erwähnte. 2) Nissen Rh. M. XLIII S. 255.
3) Zeller S. 76.

Zynismus bestand aber nicht bloß in dem unbedingten Gegensatze gegen den Polytheismus die vollste Übereinstimmung, sondern die Lösung von allen irdischen Banden und die Weltverachtung der Zyniker war auch jenem, dem Christentum innewohnenden Elemente nahe verwandt, das später im Einsiedler- und Mönchsleben seinen vollen Ausdruck gefunden hat. Diese Verwandtschaft ist auch im Altertum nicht unbemerkt geblieben. Celsus hatte die Verkünder der christlichen Lehre mit Marktschreiern verglichen, weil sie sich vorzugsweise an die ungebildeten Massen wandten, und Origenes erwidert, die zynischen Volksprediger täten genau dasselbe[1]). Julian der Abtrünnige fand zwischen „den der Welt Absagenden, wie sie die gottlosen Galiläer nennen", und den Zynikern eine große Ähnlichkeit, nur daß die letzteren nicht so gute Geschäfte machten wie die ersteren, die „auf weniges verzichtend viel oder vielmehr alles zusammenscharrten", da ihnen die Pflicht der Mildtätigkeit einen anständigen Vorwand zum Erheben von Tributen bot. Dieser fehlte den Zynikern, und außerdem waren die Heiden auch vernünftiger als „jene Toren". In allen übrigen Stücken waren beide Klassen einander gleich. Diese wie jene ließen sich für ihre angebliche Entsagung Ehre und Huldigungen erweisen; diese wie jene ließen ihr Vaterland im Stiche, wanderten überall umher und machten sich in den Lagern lästig, die Zyniker noch frecher und zudringlicher als die Mönche[2]). Diesen und ähnlichen Vergleichungen des Zynismus mit dem Christentum gegenüber haben es Johannes Chrysostomus und Gregor von Nazianz für nötig gehalten, aufs nachdrücklichste zu betonen, wie sehr der erstere dem letzteren nachstehe[3]).

Daß Peregrinus die finstere, schroffe und rauhe Seite des Zynismus besonders stark hervorkehrte, geht unter anderem auch daraus hervor, daß Demonax, den er wegen seiner Heiterkeit nicht für einen Zyniker gelten lassen wollte, ihm erwidert haben soll: „Und du bist kein Mensch"[4]). Doch spricht Gellius, der ihn nicht lange vor seinem Ende in seiner Hütte unweit Athen oft aufsuchte, von ihm mit großer Achtung. Er hatte von diesem „würdigen und charakterfesten Manne"

1) Bernays Lucian und die Zyniker S. 93 f. Origenes contra Celsum III 50.
2) Julian. orat. VII 224 B: *ἀποταχτιστάς τινας ὀνομάζουσιν οἱ δυσσεβεῖς Γαλιλαῖοι κ. τ. λ.* Du Cange Gloss. med. et inf. Graecitatis: *Ἀποτάττεσθαι* Renuntiare. — Item renuntiare saeculo et vitam monachicam amplecti. Vgl. *ἀποταχτικός*. 3) Norden Beiträge z. Gesch. d. griech. Philosophie. Supplementbd. XIX (1893) d. Jahrbb. f. klass. Philologie S. 393—404 u. 459. 4) Lucian. Demonax 21. Vgl. auch Philostrat. Vitt. soph. II 1, 13 p. 563.

manches treffliche und heilsame Wort gehört, unter anderem eine Erörterung darüber, daß der Weise nichts Unrechtes tun werde, wenn auch kein Gott und kein Mensch etwas davon erfahren könnte. Denn nicht aus Furcht vor Strafe oder Schande, sondern aus Liebe zum Guten müsse man das Schlechte unterlassen. Für diejenigen aber, denen es an dieser höheren sittlichen Kraft fehle, sei der Gedanke, daß kein Unrecht verborgen bleibe, sondern die Zeit alles am Ende ans Licht bringe, ein sehr wirksamer Beweggrund zur Vermeidung des Unrechts[1]).

Endlich sollte seine Selbstverbrennung ein Leben, in welchem er dem Herakles, dem großen Vorbilde der Zyniker, nachgeeifert, mit dem Ende dieses Helden krönen, die Menschen Todesverachtung lehren und zugleich der Welt beweisen, daß auch ein Zyniker des viel bewunderten Entschlusses des indischen Weisen Kalanos fähig sei[2]). Die Hinausschiebung des Selbstmords bis nach dem Schlusse der olympischen Spiele, die Wahl der Nachtzeit zu seiner Vollziehung, die Zulassung einer nur kleinen Zahl gleichgesinnter Zuschauer — alles dies spricht nicht dafür, daß Peregrinus seinen höchsten Triumph in einem theatralischen Effekt suchte. Ohne Zweifel war er ein Schwärmer, doch an dem Ernst und der Aufrichtigkeit seiner Überzeugungen zu zweifeln, haben wir keinen Grund, und außer der Schrift Lucians kein Zeugnis dafür, daß es damals oder später im Altertum geschehen ist. Athenagoras sah in Parium etwa zehn Jahre nach seinem Tode seine Statue[3]), und Ammianus Marcellinus nennt ihn bei der Erwähnung seines Selbstmords (den auch die Chronisten verzeichnet haben) einen berühmten Philosophen[4]).

Die zynische Schule hat bis in die letzten Zeiten des Altertums fortbestanden. Auch außer den Reden des Kaisers Julian fehlt es nicht an Zeugnissen, welche ihre Fortdauer verfolgen lassen, und ihre Anhänger sind offenbar noch im Anfange des fünften Jahrhunderts zahlreich gewesen[5]).

1) Gell. XII 11; vgl. VIII 3. 2) Syncell. p. 352 B: — *ἑαυτὸν ἐνέπρησε μιμούμενος Καλανόν.* 3) Athenag. c. 26. 4) Ammian. XXIX 1, 39. 5) Vgl. außer den von Bernays S. 99 f. angeführten Stellen Macrob. I 7, 3 (Teuffel RLG.[4] 430, 5). Prudent. Hamartig. 401: Hinc gerit Herculeam vilis sapientia clavam Ostentatque suos vicatim gymnosophistas. Augustin. C. D. XIV 20, 5: Et nunc videmus adhuc esse philosophos Cynicos; hi enim sunt, qui non solum amiciuntur pallio, verum etiam clavam gerunt. Auch bei dem Reskript über die colluvio der Pseudophilosophen vom J. 369 Cod. Theod. XIII 3, 7 (mit Gothofred. Kommentar) dürfte vorzugsweise an Zyniker zu denken sein. Vgl. Zeller III[3] 1,775 f.

Schluß. Läuterung der sittlichen Anschauungen durch die Entwicklung der Philosophie in den ersten Jahrhunderten.

Wenn es in der Natur der Sache liegt, daß wir aus der damaligen Literatur weit mehr von den Bestrebungen zur Hebung der Sittlichkeit durch die Philosophie als von deren Wirkungen erfahren, so wird sich doch aus allem Mitgeteilten ergeben haben, daß die Philosophie in der Tat der damaligen gebildeten Welt als die wahre und höchste Erzieherin der Menschheit zur Sittlichkeit galt, und selbst die Opposition gegen sie bestätigt nur die Allgemeinheit dieser Überzeugung. Daß die bisher geschilderten, umfassenden und eifrigen Bemühungen tatsächlich bedeutende Wirkungen hervorbrachten, ergibt sich schon allein daraus, daß eine so große Zahl der edelsten Männer dieser Jahrhunderte nach eigenem Geständnis oder dem Berichte anderer ihre Charakterbildung der Philosophie verdankten; nicht minder aus der hohen Verehrung, die den hervorragenden Philosophen von Mitwelt und Nachwelt gezollt wurde. In einer Welt, die dem Sklaven die Menschenrechte absprach, gehörte der ehemalige Sklave Epictet zu den am allgemeinsten verehrten Persönlichkeiten, und der Beherrscher dieser Welt, Hadrian, soll sich um seine Freundschaft beworben haben[1]). Die bedeutendsten Lehrer und Schriftsteller dieser Jahrhunderte, der Freigelassene Epictet, der Ritter Musonius Rufus, der Konsular Seneca, der Kaiser Marc Aurel, gingen aus den verschiedensten Ständen und Lebensstellungen hervor. Die Wirkung der Philosophie erstreckte sich auf alle Schichten der Gesellschaft, von den niedrigsten bis zu den höchsten. Die Philosophie, sagt Seneca, sieht nicht auf den Stammbaum; der Ritterstand, der Senat, der Kriegsdienst bleibt vielen verschlossen; die Erkenntnis steht allen offen, für diesen Zweck sind wir alle edelgeboren[2]). Eine große Seele kann ebensowohl in einem Sklaven oder Freigelassenen wie in einem römischen Ritter wohnen[3]).

Aber nicht bloß die Scheidewände und Schranken der Stände und Klassen durchbrach die Philosophie, sie hat auch die Ausschließlichkeit des Nationalitätsbewußtseins wenigstens sehr zu schwächen vermocht und in der teilweisen Überwindung dieses in allen Völkern des Altertums, vor allem den Römern, so stark entwickelten und mit so großer Härte geltend gemachten Gefühls sich als eine der

1) Zeller, der an der Angabe Vit. Hadrian. c. 16 zweifelte (III² 1, 660 A. 4), gibt die Möglichkeit zu (III³ 1, 738, 3), daß Epictet, der im J. 65, wo Musonius aus Rom verbannt wurde, 20 Jahre alt war, von Hadrian bei seinen Aufenthalten in Griechenland (125/6, 129/30) noch aufgesucht worden sein kann. 2) Seneca Epp. 44, 1 u. 2. 3) Id. ib. Epp. 31, 11.

realsten bildenden und umgestaltenden Mächte der hier geschilderten Kulturperiode erwiesen. Namentlich der Zynismus und der Stoizismus haben die in ihnen von Anfang an liegende Richtung des Weltbürgertums und der die ganze Menschheit umfassenden Bruderliebe auf dem so höchst günstigen Boden des römischen Universalreichs in einer Weise entwickelt, daß ihre Lehren über das Verhältnis des Einzelnen zur Menschheit ebensosehr einen christlichen Geist atmen, als sie den entschiedensten Bruch mit den spezifisch antiken Weltanschauungen bezeugen. Man hat diesen Entwicklungsgang der Philosophie von manchen Seiten nur durch direkte christliche Einflüsse erklären zu können geglaubt, aber auch bei Seneca bedarf es ihrer zur Erklärung dieser Erscheinung keineswegs, und der Widerwille, den Epictet und Marc Aurel gegen „die Galiläer" äußern, schließt die Annahme christlicher Einwirkungen auf beide geradezu aus[1]). Auch haben die Christen jener Zeit ja (wie bemerkt) eine selbständige Sittlichkeit der Heiden anerkannt, welche sie teils aus deren Bekanntschaft mit den heiligen Schriften der Juden, teils aus einer Vermittlung der dem Christentum entgegenwirkenden Dämonen herzuleiten versuchten. Zu so seltsamen Erklärungen würden sie gewiß nicht gegriffen haben, wenn sie geglaubt hätten, die Tugenden der Heiden auf christliche Einflüsse zurückführen zu können[2]). In der Tat muß eine vorurteilsfreie Betrachtung zu dem Ergebnis gelangen, daß der Stoizismus und Zynismus aus eigener Kraft sich in dieser Zeit zu einer Höhe und Reinheit der sittlichen Auffassung von Menschenrechten und Menschenpflichten erhoben haben, die im früheren Altertum nicht erreicht worden ist[3]). Den stoischen Grundsatz von der Zusammengehörigkeit aller Menschen, die, wie Epictet es ausdrückt, alle Gott zum Vater haben, also Brüder sind, haben erst die Stoiker dieser Zeit in seiner ganzen Tragweite und bis in seine letzten Konsequenzen verfolgt. Ausdrücklich und wiederholt lehren sie die Feindesliebe, die ertragende Geduld und Nachsicht nicht bloß mit den Irrenden, sondern auch Vergebung des uns getanen Bösen und dessen Vergeltung mit Wohltaten[4]). Doch den untrüglichsten Maßstab für den Fort-

1) Epictet. D. IV 7, 6. M. Antonin. XI 7. Zu der Annahme von Renan (Les apôtres ch. 13), daß hier Sicarier und Zeloten zu verstehen seien, sehe ich keinen Grund, in der zweiten Stelle, wo *οἱ Χριστιανοί* steht, scheint sie mir sogar unmöglich.
2) Boissier La religion rom. II 426. Oben S. 292 f. 3) Vgl. Zeller III² 1, 267 f. u. sonst. 4) Ders. III² 1, 278 (Seneca), 660 (Musonius), 675 (Epictet), 683 f. (Marc Aurel). Nur an diese konnte Goethe denken, wenn er die Stoiker „Christen unter den Heiden" nannte (Riemer Briefe von und an Goethe S. 315).

schritt in der Auffassung des Verhältnisses des Einzelnen gegen die Menschheit gibt die Vergleichung der damaligen Ansichten über die Sklaverei mit denen der älteren Philosophen. Während Plato an diesem „Krebsschaden der alten Welt" keinen Anstoß nahm, den Gedanken einer künftigen, völligen Aufhebung der Sklaverei niemals faßte; während Aristoteles sogar den Beweis antrat, daß sie in der Natur begründet sei, die Sklaven als „lebendiges Eigentum" und die Barbaren als geborene Sklaven der Hellenen betrachtete: betont Seneca, daß wir die Sklaven vor allem als Menschen, als niedriger stehende Freunde, und insofern sie mit uns unter derselben höheren Macht stehen, als Mitsklaven ansehen sollen[1]). Daß diese Lehren in der Tat zur Verbesserung des Zustands der Sklaven wesentlich beigetragen haben, ist unbezweifelt. Die von der damaligen Philosophie geübten Wirkungen haben sich weit über ihre eigene Zeit hinaus erstreckt: wir haben aus dem 3. Jahrhundert das ebenso merkwürdige als unverdächtige Zeugnis des Origenes, daß, während wenige noch Plato lasen, Epictet „von allen" gelesen werde[2]). Ein interessantes Zeugnis für das Ansehen und die Verbreitung der Lehre Epictets ist ein (etwa in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts) bei einem Apollo-heiligtum in Pisidien in den Felsen gehauenes Gedicht eines ebenfalls von Sklaven stammenden, stoisch gebildeten Manns. Wahre Freiheit werde nicht durch die Geburt bewirkt, sondern nur durch den Charakter. Epictet, der göttliche Mann, war der Sohn einer Sklavin. Wenn doch jetzt zum Frommen und zur Freude der Welt ein solcher Mann von einer Sklavin geboren würde![3])

Unhaltbarkeit der Annahme eines allgemeinen Sittenverfalls in dieser Zeit.

Eine Zeit, die aus eigener Kraft sich zu höheren und reineren sittlichen Anschauungen erhob als das ganze frühere Altertum, die nicht bloß einen Musonius, Epictet und Marc Aurel hervorbrachte, sondern in der diese Verkünder einer milden, echt menschlichen Sittenlehre auch die allgemeinste Bewunderung, ihre Lehren allgemeine Verbreitung fanden, kann nicht eine Zeit des tiefsten Sittenverfalls gewesen sein, wie sie so oft genannt worden ist. Wenn es überhaupt keinen Gradmesser für die Sittlichkeit einer auch noch so genau bekannten Periode gibt, so am allerwenigsten für diese Jahrhunderte, aus denen uns nur vereinzelte, teils auf bestimmte Gebiete beschränkte, teils gefärbte oder einseitige Berichte vorliegen. Zu den letzteren gehören die rheto-

1) Zeller II² 1. 571 (Plato). 2. 537 f. (Aristoteles). III² 1. 278—80 (Stoiker).
2) Orig. c. Cels. VI 2. 3) Kaibel Hermes XXIII 1883 S. 541 ff.

rischen Deklamationen des älteren Plinius und Seneca, zu den ersteren die Darstellung der Greuel im Kaiserhause, der furchtbaren Folgen eines schrankenlosen Despotismus, der furchtbaren Unterdrückung der Aristokratie durch das Cäsarentum bei Tacitus und den übrigen Geschichtsschreibern, der Korruption, des Schmutzes und der Sittenlosigkeit, deren Rom, wie jede Weltstadt, ein überreiches Maß in sich barg, bei den Satirikern und Martial. Aus diesen Quellen allgemeine Schlüsse auf die Sittlichkeit des ganzen Zeitalters zu ziehen, würde selbst dann unstatthaft sein, wenn nicht selbst sie unter so viel widrigen, häßlichen und abschreckenden auch gar manche wohltuende und erhebende Eindrücke böten, Eindrücke, die in anderen Quellen, wie in den Briefen des jüngeren Plinius, den Werken des Quintilian, Plutarch, Gellius sogar entschieden überwiegen. Und wenn man von jenen rhetorischen Deklamationen über den Untergang der guten alten Zeit absieht, wird man in der Literatur schwerlich Zeugnisse dafür finden, daß die Menschen jener Zeit selbst in einer Periode des allgemeinen Sittenverfalls zu leben glaubten, wohl aber für das Gegenteil. Selbst Seneca schließt eine grelle Schilderung der herrschenden Unsittlichkeit mit der Erklärung, daß er die Schuld nicht an seiner Zeit haften lassen wolle. „Darüber haben unsere Vorfahren geklagt, klagen wir und werden unsere Nachkommen klagen, daß die Sitten in Verfall seien, die Schlechtigkeit herrsche, die Menschen immer tiefer in Sündhaftigkeit versinken, die menschlichen Zustände sich verschlimmern. In Wirklichkeit aber bleiben sie unverrückt und werden es bleiben, nur mit geringen Verschiebungen nach der einen oder der anderen Seite: gleich Wassern, welche die steigende Flut weiter vorwärts trägt, die sinkende auf einem zurückliegenden Raum des Ufers festhält.“ „Die Laster sind nicht den Zeiten eigentümlich, sondern den Menschen. Kein Zeitalter ist von Schuld frei gewesen“[1]). Tacitus war überzeugt, daß nicht alles bei den Früheren besser gewesen sei, sondern daß auch seine Zeit vieles für die Späteren Nachahmungswürdige hervorgebracht habe: vielleicht finde in den Sitten wie in den Dingen überhaupt ein Kreislauf statt[2]). Und Marc Aurel, dessen Weltanschauung ganz vorzugsweise durch die stoische Lehre vom ewigen Kreislauf der Dinge bestimmt wurde, der in der Geschichte nur ein ewiges Einerlei sah, mußte auch die menschliche Schlechtigkeit für etwas sich zu allen

1) Seneca Beneff. I 10. Epp. 97. 2) Tac. A. III 55. H. I 3: Non tamen adeo virtutum sterile saeculum, ut non et bona exempla prodiderit.

Zeiten gleich Bleibendes halten. „Was ist Schlechtigkeit? fragt er. Was du oft gesehen hast! Wovon die Häuser und die Städte jetzt voll sind, davon wird man auch die alte, mittlere und neue Geschichte erfüllt finden, und nichts ist neu.“ Aber nichts als Schlechtigkeit in der Gegenwart zu sehen, davon war er weit entfernt. Nichts stimmte ihn so froh, als die Vorzüge der Zeitgenossen sich vor Augen zu halten, und es gab für ihn keine größere Freude, als die Abbilder der Tugenden, die sich in den Charakteren der Mitlebenden offenbarten, in ihrer Gesamtheit zu überblicken[1]).

1) M. Antonin. Comm. VII 1. VI 48.

# IV.

# Der Unsterblichkeitsglaube.

Überall und zu allen Zeiten hat da, wo der Unsterblichkeitsglaube nicht durch Offenbarungsglauben bestimmt worden ist, neben seinen verschiedenen Formen Zweifel, Unglaube und Leugnung der Unsterblichkeit bestanden[1]); und vermutlich hat es immer Menschen gegeben, für die das Leben nur als ein endliches erträglich war, die der Gedanke einer ewigen Fortdauer sogar mit Schauder erfüllte. Es ist merkwürdig, daß gerade eine der tatkräftigsten Naturen, die wir aus der späteren römischen Welt kennen, der ältere Plinius, den Unsterblichkeitsglauben in fast leidenschaftlicher Weise von sich weist: er, dessen Existenz doch eine bevorzugte war, der mit unermüdlicher Ausdauer jede Minute seines Lebens für den Staat, für die Menschheit, für die Erkenntnis der Wahrheit nutzbar zu machen strebte und in diesem Streben einen edeln, seines Lebens würdigen Tod fand.

1. Das Verhältnis der Gebildeten zum Unsterblichkeitsglauben. Die Leugner. Der ältere Plinius.

„Für alle", sagt er, „tritt mit der letzten Stunde dasselbe ein, was vor der ersten war, und Gefühl und Bewußtsein gibt es für Seele und Körper nach dem Tode so wenig als vor der Geburt. Menschliche Eitelkeit setzt die Existenz in die Zukunft fort und erlügt ein Leben in die Zeit des Tods hinein, indem sie der Seele bald Unsterblichkeit, bald Umgestaltung, bald den Unterirdischen Bewußtsein beilegt und Manen verehrt und die zu Göttern macht, die sogar Menschen zu sein aufgehört haben: als ob unser Atem sich auf irgend eine Weise von dem aller übrigen Geschöpfe unterschiede, oder als ob man nicht in der Natur so viele länger währende Dinge fände, denen doch niemand Unsterblichkeit prophezeit. Welchen Körper hätte denn aber die Seele an sich? Welchen Stoff? Welches Denkvermögen? Wie Gesicht, Gehör und Tastsinn? Welchen Gebrauch dieser Gaben oder welches Gut ohne sie? Wo ist der Aufenthalt und wie groß in soviel Jahrhunderten die Menge der schattengleichen Seelen? Beschwichtigungsmittel für Kinder und Hirngespinste einer Sterblichkeit, die

1) Vgl. Lehrs Vorstellungen der Griechen über das Fortleben nach dem Tode, Populäre Aufsätze (2. Auflage 1875) S. 303—362.

nie aufzuhören trachtet! — Welcher verwünschte Wahnsinn, daß das Leben durch den Tod erneuert werden soll! Und wo gäbe es jemals Ruhe für die Erschaffenen, wenn in höheren Regionen das Bewußtsein der Seele fortdauerte, und Schatten in der Unterwelt? Wahrlich, dieser angeblich süße Trost und diese Glaubensseligkeit nimmt dem eigentlichsten Gute der Natur, dem Tode, seine Kraft und verdoppelt den Schmerz des Sterbenden durch die Aussicht auf eine fernere Zukunft. Denn wenn es süß ist zu leben, für wen kann es süß sein gelebt zu haben? Aber wie viel leichter und sicherer wäre es, daß jeder sich selbst glaubte und die Erfahrung über die der Geburt vorausgehende Zeit als Beweis der Sicherheit für die Zukunft gelten ließe!"[1])

Die Epikureer. Materialistische Grabschriften.

Diese Äußerung einer an buddhistische Lebensanschauungen streifenden Sehnsucht nach der Vernichtung steht vereinzelt. Aber die materialistische Auffassung der Seele und die darauf beruhende Leugnung der Unsterblichkeit war mindestens ebenso verbreitet als der Epikureismus, durch den auch die Anschauung des Plinius ohne Zweifel mittelbar oder unmittelbar bestimmt wurde und mit dem sein Materialismus auch in der Vorstellung einer himmlischen Herkunft der Seele und ihrer „Verwandtschaft mit den Gestirnen" übereinstimmt[2]). Die Aussicht auf ein Ende des Daseins war für die überzeugten Bekenner dieser Lehre keine traurige. Es war ihnen ein tröstlicher Gedanke, in einen Hafen zu gelangen, wo sie den Täuschungen der Hoffnung, den Launen des Schicksals für immer entrückt sein würden[3]). Ihnen ziemte, als satte Gäste sich gelassen von der Tafel des Lebens zu erheben, um sich dem traumlosen Schlafe zu überlassen[4]). „Dem ewigen Schlaf" ist das Denkmal eines epikureischen Philosophen

---

1) Plin. N. h. VII 188—191 (über die ausgelassene Stelle vgl. Zeller I² 620, 1).
2) Plin. ib. II 95. Zeller III² 1, 388. 3) Anthol. Palat. IX 49: *Ἐλπὶς καὶ Τύχη μέγα χαίρετε· τὸν ἐμὲν εὗρον; Οὐδὲν ἐμοὶ χ' ὑμῖν· παίζετε τοὺς μετ' ἐμέ.* Benndorf-Schöne Lateran. Mus. 345 ff.: Evasi effugi: Spes et Fortuna valete: Nil mihi vobiscum: ludificate alios. Vgl. Orelli 1174 und CIL IX 4756: Hac luce si excessi, Spes et Fortuna valete: Nil amplius in me vobis per saecla licebit. Quod fuerat vestrum amisi, quod erat meum hic est. Freilich sind diese Gedanken nicht notwendig epikureisch. 4) Lucret. III 398 sqq. (Horat. S. I 1, 119). Das Gleichnis zuerst bei Bio Borysthenit. (Stob. Floril. V 67): *ὥσπερ ἐκ συμποσίου ἀπαλλάττομαι οὐδὲν δυσχεραίνων οὕτω καὶ ἐκ τοῦ βίου, ὅταν ἡ ὥρα ᾖ.* Heinze De Horatio Bionis imitatore (Bonn 1889) p. 121. So erklärte auch Cäsar bei der Frage über die Bestrafung der Catilinarier im Senat: mortem — cuncta mortalium mala dissolvere, ultra neque curae neque gaudio locum esse (Sallust. Catil. 51, 20); mortem ab dis immortalibus non esse supplicii causa constitutam, sed aut necessitatem naturae aut laborum ac miseriarum quietem. Boissier Relig. rom. I 313, 1.

C. Matrinius Valentius von seiner überlebenden Gattin geweiht[1]). Auch andere ebenso bezeichnete[2]), wohl auch manche „der ewigen Ruhe" (Securitati) geweihte Grabmäler deuten die Leugnung der Unsterblichkeit an[3]), wenn auch nicht überall der Ausdruck so unzweideutig ist wie in der selbstverfaßten Grabschrift eines Nicomedes auf Kos (der, wie es scheint, ein herumziehender Sänger der Homerischen Gedichte war): „Nach Verhöhnung des Wahns liege ich hier in unerwecklichem Schlaf"[4]). Eine lateinische Grabschrift lautet: „Ich habe gelebt und an nichts jenseits des Tods geglaubt"[5]); eine griechische: „Nicht ist ein Kahn im Hades noch ein Charon dort, Kein Äakus als Pförtner noch ein Cerberus. Wir alle aber, die der Tod hinabgeführt, Sind morsche Knochen und Asche, Anderes aber nichts"[6]); in einer anderen heißt es von dem Toten, er sei nun nach Durchmessung der Lebensbahn ein Grab, ein Stein, ein Bildnis geworden[7]). Ein viel gebrauchtes Distichon lautet: „Ich war nicht und ward, ich war und bin nicht mehr, so viel ist wahr. Wer anders sagt, der lügt: denn nicht werde ich sein"[8]). Öfter wird noch hinzugesetzt, daß der Tod kein Übel sei, da mit dem Leben auch das Bewußtsein aufhöre. Ein L. Mäcius Marcus, der bei Lebzeiten für sich und die Seinen ein „ewiges Haus" erbaute, sagte in der Inschrift (als noch lebender): „Ich war einst nicht und bin jetzt; ich werde einst nicht sein: es grämt mich nicht"[9]). Einer Verstorbenen sind auf einem Grabstein die Worte in den Mund gelegt: „Ich war einst nicht und bin nicht mehr. Ich weiß nichts davon: es trifft mich nicht"[10]). „Der Tod", heißt es auf

---

1) Orelli 1192. 2) Somno aeterno: Orelli 4428; vgl. Henzen Index p. 200. 3) Orelli 3743 = CIL III 5825: Perpetuae securitati. Orelli 4448: J. O. M. (D. M.?) et perpetuae securitati. 4453: D. m. s. perpetuae securitati. CIL VIII 3873: securitati perpetuae. 4615 (perp. sec.). 3763: securitati eterne. Doch schwerlich sind diese Formeln immer buchstäblich zu verstehen. Securi war ein volkstümlicher Ausdruck für die Toten (Wilmanns 575 CIL XIV 4276: secura facta est V Idus Oc[t. sepulta etc.), und Securitati (aeternae) ist nicht bloß mit D. m. verbunden (Wilmanns 246 CIL III 3654. V 1, 3322. 2896). sondern Dis securitatis Orelli 2201 = CIL VI 2268, Dis securis Gruter 562, 6. Dibus securis Orelli 3091 auch für Dis manibus gesagt worden. 4) Stephani Tit. Gr. V (Ind. schol. Dorpat. 1850) s. XVIII p. 12 = Kaibel Epigr. Gr. 101. 5) Marini Iscr. Alb. 117, 6. 6) CIG 6298. 7) Stephani Bull. hist. phil. de l'Acad. de St. Pétersb. XI 238. Lebas-Waddington Asie min. Add. (Smyrna) 1532. 8) Anth. Gr. XIII 798 nr. 44 = Welcker Syll. Epigr. n. 61 p. 93 sqq. (95) = Keil Syll. Inscr. Boeot. p. 189. Stephani Tit. Gr. V 18 (dessen Erklärung ich aber nicht beistimme) = CIG 6745 = Kaibel Epigr. Gr. 1117. Cumont Festschr. f. Hirschfeld p. 273 f. 9) Orelli 4811. 10) Orelli 4809 = CIL V 1, 1939. Vgl. den Zuruf an den Leser der Grabschrift bei Renier Inscr. de l'Alg. 717 = CIL VIII 2885: Non fueras: nunc es iterum nunc

einem anderen Stein, „ist das Letzte und auch das Heilsamste“[1]). Dies wurde auch in scherzhafter Weise ausgeführt. Ein Freigelassener Ancarenus Nothus sagt in seiner Grabschrift, er befürchte nicht mehr hungern zu müssen, habe kein Podagra und brauche keine Wohnungsmiete zu bezahlen, da er ein ewiges Quartier unentgeltlich bewohne[2]). Mit der Leugnung der Fortdauer wird auch die Aufforderung zum Genusse des vergänglichen Lebens verbunden, z. B.: „Ich war nichts, ich bin nichts. Und du, der du lebst, iß, trink, scherze, komm!“[3]) „Du, der du dies liesest, Kamerad, freue dich deines Lebens; denn nach dem Tode gibt es weder Scherz noch Lachen noch irgend eine Freude“[4]). Ein Grabmonument, das im Jahre 1626 unter der Konfession der Peterskirche gefunden wurde, eine liegende Statue eines Manns mit einer Trinkschale in der Hand, erregte durch den verruchten Inhalt seiner Inschrift so großen Abscheu, daß die Statue versteckt oder (nach anderen) in den Tiber geworfen, die Inschrift mit Kalk überstrichen wurde; doch ist eine Abschrift aufbewahrt. Der Verstorbene scheint trotz seines krassen Materialismus ein bürgerlich geregeltes, anständiges Leben geführt zu haben. Er war aus Tibur, hieß Flavius Agricola und hatte sich in der Stellung abbilden lassen, in der er einst im Leben dem Wein zuzusprechen liebte. Mit seiner

---

desines esse. CIL V 1, 1813 = Henzen 7337: n(on) f(ui) n(on) s(um) n(on) c(uro). Ib. 2893. CIL VIII 3463: non fui. fui. non sum. non desidero. Mém. des antiquaires de France XIII 171 tab. 3 n. 17 (Lactora): D. i. m. Non fui. fui. memini (?). non sum. non curo. Kaibel 595 = CIG 6265: *εὐψυχῶ Νικομήδης, ὅστις οὐο ἦμην καὶ ἐγενόμην, οὐκ εἰμὶ καὶ οὐ λυποῦμαι.* CIL V 1, 3415 v. 6: nec scio quit nunc sim nec scio qu(it fuerim). Ib. IX 4840: Olim non fuimus nati, sumus inde quieti. Nunc sumus ut fuimus. Cura relicta vale. Auson. Epit. 38 ex sepulcro latinae viae:

Non nomen, non quo genitus, non unde, quid egi.
Mutus in aeternum sum, cinis, ossa, nihil.
Non sum, nec fueram: genitus tamen e nihilo sum.
Mitte, nec exprobres singula, talis eris.

CIL XI 1, 856, 6: sumus mortales, immortales non sumus. 1) Murat. 1597, 3 (Marini Iscr. Alb. p. 117, 7). 2) Henzen Iscr. antiche latine BdI. 1878 p. 240. Ein zweites Fragment derselben (also öfter angewandten) Inschrift De Rossi BdI. 1880 p. 101 s. 3) CIL II 1434 (Grabschrift eines 8jährigen Kinds). Ib. 1877: Es bibe lude veni. Ib. 2262: Tu qui stas et leges (sic) titulum meum, lude iocare veni. Lebas-Waddington 798 = CIG 3827 S = Kaibel 362: *παῖσον τρύφησον ζῆσον· ἀποθανεῖν σε δεῖ.* Lebas-Wadd. 977: *Ἄνθος τοῖς παροδείταις χαίρειν· λοῦσαι πίε φάγε βείνησον· τούτων γὰρ ὧδε κάτω οὐδὲν ἔχεις.* CIL VI 3, 19683 liegt den Schlußworten etwa folgendes Distichon zugrunde: Ecce meo iaceo tumulo neque sentio quicquam. Tu, moneo, fruere, dum tibi vita data est. Ib. XI 1, 2547 a: dum vibes homo vibe, nam post mortem nihil est; omnia remanent, et hoc est homo, quid vides. 4) Marini l. l. 3. CIL VI 3, 16169: ioceris, ludas: hic summa est severitas.

Frau Flavia Primitiva hatte er dreißig Jahre aufs angenehmste gelebt; sie, eine keusche, fleißige, schöne Frau, war eine Verehrerin der Isis gewesen. Nach ihrem Tode hatte ihn sein Sohn Aurelius Primitivus durch seine Liebe getröstet und in sein Haus aufgenommen. Zum Schluß ermahnt er die Leser in Versen, die offenbar in allerlei Variationen oft angewandt wurden[1]), sich des Weins und der Liebe zu erfreuen, denn alles übrige verzehre nach dem Tode die Erde und das Feuer[2]).

Es ist sehr glaublich, daß in der Bildungssphäre, welcher die Verfasser dieser und mancher der früher erwähnten Grabschriften angehörten, für Ungläubige der platteste Materialismus auch der einleuchtendste war, und sehr natürlich, daß sie gern ihre starkgeistige Aufklärung und Erhabenheit über die Menge der minder Fortgeschrittenen durch möglichst kräftig abgefaßte Bekenntnisse an den Tag legten, deren Anbringung auf Grabsteinen damals weder die Sitte noch ein Dogma ausschloß. Vielmehr schien dies gerade eine besonders passende Gelegenheit, die Summe der Lebenserfahrungen zu ziehen: und so ist es kein Wunder, daß gerade hier auch jene niedrigste Abart des Epikureismus sich breit macht, die das einzige wahre Gut im gröbsten Sinnengenusse suchte[3]). Öfter wird auf eine in diesem Sinn abgefaßte Grabschrift des Königs Sardanapal hingedeutet oder ihr Inhalt variiert, z. B.: „was ich gegessen und getrunken, habe ich mit mir genommen, was ich zurückgelassen, habe ich verloren“[4]). Nicht anders sind die Grabschriften zu verstehen, in denen Bäder, Wein und Liebe, mäßig genossen, als die Quelle des wahren Lebensgenusses gepriesen und von dem Toten gesagt wird, er habe alles mit sich ins Grab genommen, d. h. alles, was das Leben an wirklichen Gütern bieten könne, sei in seinen Besitz übergegangen und damit gleichsam ein Teil seiner selbst geworden[5]).

Die Anzahl der materialistischen Grabschriften[6]) ist nun gegenüber

---

1) Marini Iscr. Alb. p. 117 = Fabretti Inscr. dom. c. V nr. 387. 2) CIL VI 3, 17 985 a (Henzen 7410 aus einer interpolierten Abschrift im Cod. Barberin.; anders Jahn, Ber. d. S. Ges. 1851 S. 178 f.). 3) Oben S. 364, 3. 4) Muratori 1677, 2; CIL VI 18 131; vgl. Stephani Der ausruhende Herakles S. 36 (288), dessen Ansicht von einem „Glauben an eine Fortdauer der Wirkungen des im diesseitigen Leben Gegessenen und Getrunkenen ins jenseitige“ ich aber keineswegs teile.
5) Orelli 4816 = CIL VI 3, 15 258. Gruter 910, 12 bei Stephani a. a. O. S. 16 f. Vgl. cum vives, benefac (tibi: namque) hoc tecum feres Henzen 6042. De Rossi BdI. 1853 p. 89 s. Henzen 7407 = CIL IX 2114 (Buecheler Spec. anth. l. epigr. LXXXII): Dum vixi vixi quomodo ingenuom decet. (Nam) quod comedi et ebibi, tantum meum est. Petron. 43: hoc solum enim secum tulit mit meiner Anmerkung.
6) Zu diesen muß man auch solche rechnen, die eine Auflösung in die Elemente

den vielen Tausenden, die keinen Zweifel an der Fortdauer verraten, verschwindend klein, obwohl, wie gesagt, keins von den Hindernissen existierte, welche die Äußerung solchen Unglaubens an dieser Stelle gegenwärtig auch dem rücksichtslosesten Materialisten beinah unmöglich machen, da überhaupt die Empfindung der antiken Welt von der der modernen inbezug auf Grab und Tod eben in mehr als einer Beziehung wesentlich verschieden war: jene fand selbst scherzhafte Äußerungen mit dem Ernste des Grabs nicht unvereinbar[1]). Aber daß der Materialismus verbreitet war, würde man trotzdem annehmen dürfen, selbst wenn nicht bestimmte Zeugnisse über die große Verbreitung des Epikureismus (besonders unter den Ungebildeten, und wir dürfen wohl nach heutiger Analogie vermuten, noch mehr unter den Halbgebildeten)[2]) vorhanden wären. Freilich fehlt jede Möglichkeit, das Verhältnis der Materialisten zu den Unsterblichkeitsgläubigen für irgend eine Zeit zu bestimmen; daß sie aber auch im späteren Altertum trotz ihrer relativ großen Zahl immer nur eine kleine Minorität gebildet haben, dafür sprechen Gründe genug.

Leugnung der Unsterblichkeit in anderen Systemen.

Wenn übrigens auch die Leugnung der Unsterblichkeit nur in der materialistischen Philosophie Epikurs ein Haupt- und Fundamentalsatz des Systems war, so wurde doch die Endlichkeit der Seele auch in anderen philosophischen Systemen angenommen. Zwar der Glaube der Stoiker an eine begrenzte, doch unbestimmt lange Fortdauer nach dem Tode hatte in der praktischen Anwendung im wesentlichen den-

---

voraussetzen. CIL III 3247 (Sirmium): D. m. Terra tenet corpus, nomen lapis atque animam aer. Quammerus ser(vus). Ib. IX 2042 = IRN 1804 (Benevent.): Zoticus hic nomen nudum vanumque reliquit. In cineres corpus et in aethera vita soluta est. Ib. XI 1, 973 a (Reg. Lepidum): — Quoius ut est lenis patrium diffusus in aer (sic) Spiritus, hic mater (i. e. tellus) corpus operta tenet. Tocilescu Inschr. a. d. Dobrudscha, Österreich. Mitt. VI 1882 S. 30 (gutes Gedicht, in dem die Fortdauer des Bewußtseins nach dem Tode geleugnet wird):

— —
ἐξ ὕδατος καὶ γῆς καὶ πνεύματος ἦα πάροιθεν,
ἀλλὰ θανὼν κεῖμαι πᾶσι τὰ πάντ' ἀποδούς.
πᾶσιν τοῦτο μένει· τί δὲ τὸ πλέον; ὁππόθεν ἦλθον
εἰς τοῦτ' (αὖτ') ἐλύθη σῶμα μαραινόμενον.

BcdR. XV (1887) S. 150: Mortua heic ego sum et sum cinis; is cinis terra est; si est terra dea, ego sum dea, mortua non sum (oft angewandt nach einem griechischen Original). Inschriften, die Zweifel ausdrücken: Kaibel 700 (*ἀλλ' εἴ γ' ἐν φθιμένοισί τις αἴσθησις, τέκνον, ἐστίν*). 722 *εἰ δέ τίς ἐστι νόος παρὰ Τάρτασιν ἢ παρὰ Λήθῃ.* 1) Auch obszöne Vorstellungen nicht: Lucor. (Anthol. ed. Riese 319) De sarcophago ubi turpia sculpta fuerant. Vgl. den Sarkophag in O. Müller Denkmäler d. alten Kunst II Taf. XLIV Nr. 548. 2) Cic. Tusc. IV 3, 7. Fin. I 7, 25. Zeller III² 1, 348 A. 3; vgl. 353 f.

selben Wert und dieselbe Wirkung wie der Unsterblichkeitsglaube. Doch Panätius, der um die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. im Kreise der Scipionen zu Rom, später zu Athen lebte, großes Ansehen genoß und namentlich auf die Römer, die sich dem Stoizismus zuwandten, zu allen Zeiten großen Einfluß übte, wich wie in anderen Punkten so auch hier von der Überlieferung der Schule ab. Er leugnete die Fortdauer gänzlich, und ebenso bestimmt sprach unter den späteren Stoikern Cornutus (der Lehrer des Persius) aus, daß die Einzelseele mit ihrem Leibe sterbe und vergehe, während Marc Aurel zwischen den Vorstellungen eines Erlöschens der Seele im Tode und eines Übergangs in ein anderes Dasein schwankte[1]). Unter den peripatetischen Philosophen, denen sich Panätius vorzugsweise anschloß, hatte auch Dikäarch, ein unmittelbarer Schüler des Aristoteles, die Fortdauer der Seele geleugnet, die ihm das Ergebnis aus der Mischung der körperlichen Stoffe, in ihrem Dasein an den Körper gebunden und durch alle seine Teile verbreitet war. Aristoteles selbst hat zwar eine Fortdauer des denkenden Geistes gelehrt, aber keine persönliche und individuelle, und hat die Vorstellung, als ob die Gestorbenen (die das Volk in Griechenland „die Seligen" nannte)[2]) glücklich sein könnten, ausdrücklich zurückgewiesen. Von den späteren Peripatetikern hat Strato aus Lampsakus, der Schüler des Theophrast, allem Anschein nach den Unsterblichkeitsglauben ganz aufgegeben; und der mit dem Namen eines zweiten Aristoteles geehrte Alexander von Aphrodisias (in der Zeit der Severe) hat die Leugnung der Unsterblichkeit auch bei Aristoteles nachzuweisen gesucht.

Glaube und Beweis der Unsterblichkeit.

Aber eine Philosophie gab es doch auch, welche die Unsterblichkeit mit ebenso großem Nachdruck behauptete, als der Epikureismus sie leugnete: die Platonische, die einzige, die sie auch wissenschaftlich zu beweisen unternahm, da für den Pythagoreismus die Lehre von der Unsterblichkeit und Seelenwanderung vielmehr ein Dogma als ein philosophischer Satz war[3]). Wie überhaupt der Platonismus die dem Überirdischen zugewandten Geister unwiderstehlich anzog, so war namentlich seine Seelenlehre ein Trost und eine Beruhigung für alle, die mit dem Bedürfnisse des Unsterblichkeitsglaubens das einer philosophischen Begründung ihrer Überzeugungen verbanden: auch Cato von Utica, dieser „vollendete Stoiker", wie ihn Cicero nennt, und der

Platonismus und Neupythagoreismus.

1) Rohde, Psyche (1894) S. 619, 1. 621, 1. 2) Lehrs Pop. Aufs.[2] S. 344 Anm.
3) Ders. a. a. O. S. 336 ff.

durch seinen Tod zu einer Idealgestalt des späteren Stoizismus wurde, las, bevor er zum Selbstmorde schritt, den Phädon Platos[1]). Freilich konnte Platos Beweis der Unsterblichkeit niemanden überzeugen, der nicht schon überzeugt war, auch war seine Unbündigkeit durch die Kritik Stratos nachgewiesen worden: aber wie für Cicero so genügte gewiß für die meisten das Ansehen und der Name Platos als Bürgschaft für die Wahrheit seiner Lehre, und sie wollten lieber mit ihm irren, als mit seinen Gegnern die Wahrheit erkennen[2]). „Es ist unberechenbar, wie viel seine Dialoge zur Kräftigung, Verbreitung und bestimmenden Ausgestaltung des Unsterblichkeitsglaubens, wechselnd im Laufe der Jahrhunderte, aber ununterbrochen bis in unsere Zeit gewirkt haben"[3]). „Mit richtigem Verständnis hat die Nachwelt sein Bild festgehalten, als das des priesterlichen Weisen, der mit mahnender Hand dem unsterblichen Menschengeiste aufwärts den Weg weisen will, von dieser armen Erde hinauf zum ewigen Lichte"[4]).

Wenn Plato glaubte, die Unvergänglichkeit der Seele wissenschaftlich begründen zu können, so hat er sich dagegen in seinen Vorstellungen von ihren Schicksalen vor und nach jedem Leben im Leibe je länger je mehr von den mystischen Lehren der orphisch-pythagoreischen Sekten bestimmen lassen. Die orphischen Gemeinden verehrten vor anderen Göttern den thrakischen Gott Bacchos (Dionysos), und in diesem Kult und in seinen Extasen wurzelte die Überzeugung, „daß im Menschen ein Gott lebe, der erst nach der Sprengung der Fesseln des Leibes frei werde. Im Zusammenhange mit dieser Überzeugung entwickelte sich das Streben nach der Ablösung des Irdisch-Vergänglichen durch Askese (das sogenannte orphische Leben), das dem Glauben und der Seelenstimmung dieser mystischen Separatisten die Richtung gab; und auch der Glaube einer ausgleichenden Gerechtigkeit im Jenseits verdankt ihnen seine Ausführung und Begründung. Diese Lehren, die ihren Weg aus Thracien über Griechenland nach Unteritalien und Sizilien fanden, wurden hier mit denen der pythagoreischen Gemeinden verschmolzen und gewannen in ihrer nunmehrigen Gestalt, die sich durch Jahrhunderte unverändert erhielt, die größte Verbreitung in der ganzen griechischen Welt. Das wichtigste unter den orphisch-pythagoreischen Dogmen war die Lehre von der Seelenwanderung, dem Kreislauf immer neuer Geburten, den die Seele durchmessen muß,

1) Platonisches über die Fortdauer der Seele bei Stoikern, namentlich Seneca: Lehrs a. a. O. S. 339 f. 2) Cic. Tusc. I 17, 39. 21, 49. 3) Rohde S. 557. 4) Rohde S. 582.

um die Buße für ihren Sündenfall in das Körperliche zu vollenden und wieder göttlich zu werden wie einst. Hier war also nicht der Tod der Sünde Sold, sondern das Leben. Nach dem irdischen Leben erwartet die Seele im Hades ein Gericht, und nach dessen Ausspruch die Frommen ein seliges Dasein mit den Göttern der Tiefe, die Frevler Strafen im Tartarus, die „in der Absicht zu schrecken, zu bekehren, zu erwecken", in den eschatologischen Dichtungen der Orphiker ins Fürchterliche ausgemalt waren[1]). Plato hat sich sowohl die Lehre von der Seelenwanderung wie von den Strafen der Seelen angeeignet, die teils als läuternde (namentlich durch Feuer, eine Lehre, die auch Origenes annahm, und die Gregor I. zum Dogma erhob[2]) gedacht waren, teils als ewige, und er hat großen Wert darauf gelegt, sie mit allem Nachdruck zu verkünden.

Auch Virgil hat die Hauptzüge seines Gemäldes der Unterwelt, namentlich des Elysiums, des Tartarus und des Lethetals (wo die Seelen, die in neue Leiber eintreten sollen, vorher Vergessenheit des Früheren trinken) einer orphischen Dichtung entnommen[3]). Ebenso hat Plutarch in seiner Schilderung des Jenseits aus einer orphischen Dichtung geschöpft; nach Platos Vorgange gibt er sie als Vision eines wieder zum Leben erwachten Toten, dessen Seele die Erinnerung an die während der Trennung vom Körper empfangenen Eindrücke bewahrt hat[4]). Der Ort der Seligen gleicht einer bacchischen, reich mit Grün und Blumen aller Art geschmückten Grotte, die einen sanften, die Seelen wie Wein berauschenden Duft aushaucht und ganz von bacchischer Lust, Lachen, Scherz und Gesang erfüllt ist. Am Orte der Qual sind die Strafen für die Verschuldungen dreifach abgestuft. Am gelindesten sind sie für jene, die schon auf Erden gebüßt haben. Wer aber aus diesem Leben ungestraft und ungeläutert kommt, wird so lange gepeinigt, bis jede Leidenschaft aus ihm durch Schmerzen und Qualen getilgt ist, die an Heftigkeit und Stärke die fleischlichen soweit übertreffen, wie die Wirklichkeit den Traum an Deutlichkeit. Narben und Striemen bleiben von den Leidenschaften bei den einen längere, bei den anderen kürzere Zeit zurück, daher die Farben der Seelen bunt und mannigfach sind: Die blutrote Farbe verrät Grausamkeit, die bläu-

1) Dieterich Nekyia S. 113 ff. u. 228. Rohde S. 395—425. Dieterich S. 157. Rohde S. 420. Dieterich S. 161, 125 ff. 186. 150 ff. 2) Gregor. Dialogi IV 39 u. 57. Ebert Gesch. d. christl.-lat. Literatur I 522 f. 3) Norden Vergilstudien Hermes XXVIII 1893 S. 360 ff. Rohde S. 677 ff. Dieterich S. 95 f.. 107 f., 96 ff. Rohde S. 672 f. Dieterich S. 104. Rohde S. 610. 4) Plutarch, De sera num. vind. c. 22.

liche, daß hier die Wollust ausgerottet ist usw. Die Farbe zeigt das Ende der Läuterung und Bestrafung an, nach ihrem Verschwinden erscheinen die geläuterten Seelen gleichfarbig und glänzend. An dem Orte der schwersten Strafen ertönt Jammergeheul der Seelen, die dort die gräßlichsten Martern leiden. Der Erzähler sieht die Seele seines Vaters voll von Malen und Narben aus einem Schlunde hervorkommen und die Hände nach ihm ausstrecken, während sie von ihren Peinigern zu neuen Büßungen (für einen im Leben unentdeckt gebliebenen Giftmord) geschleppt wird. Er sieht Seelen, die, gleich einem Knäuel von Schlangen umeinander geschlungen, sich gegenseitig fressen. Dort sind ferner drei Seen, von siedendem Golde, von kaltem Blei und von rauhem Eisen, Dämonen, die Schmieden gleichen, tauchen mit Werkzeugen die Seelen der Habsüchtigen darin unter und ziehen sie wieder heraus. Nachdem sie in dem Goldsee glühend und durchsichtig geworden, erstarren sie in dem Bleisee zu der Härte von Hagelkörnern, dann werden sie in dem Eisensee schwarz und spröde, so daß sie durch Zerbrechung und Zerreibung neue Gestalten annehmen, hierauf kommen sie aufs neue in den Goldsee und leiden bei diesen Veränderungen unsägliche Qualen. Manche, die schon von Strafe befreit zu sein glaubten, werden auf die Klagen und Vorwürfe der Seelen ihrer Nachkommen, die im Leben für ihre Verbrechen hatten büßen müssen, zu neuen Martern geschleppt. Zuletzt sieht er die Seelen derer, die behufs einer zweiten Geburt von ihren Peinigern mit Werkzeugen aufs gewaltsamste umgestaltet werden. Unter ihnen ist auch die Seele des Nero, die außer anderen Qualen mit glühenden Nägeln durchschlagen ist. Sie sollte in einem Vipernleibe leben, aber auf das Gebot einer Stimme, die plötzlich aus einem gewaltigen Lichte erscholl, ward ihr der Leib eines zahmen Tiers zum Aufenthalt angewiesen, das singend an Sümpfen und Seen lebt (etwa eine Unke); „denn die Götter seien dem Nero auch eine Belohnung schuldig, da er das beste und gottgeliebteste Volk unter seinen Untertanen in Freiheit gesetzt habe".

Auch in den Grabschriften fehlt es nicht an Spuren einer weiten Verbreitung der orphischen Doktrin. Dazu gehört die an den Unterweltsgott Aidoneus oder Osiris, den ägyptischen Herrn der Seele, gerichtete Bitte, den Toten das kalte Wasser zu gewähren, womit ein Wasser des Lebens gemeint ist. Wie die in den Gräbern von Thurii und Petelia (etwa aus dem 3. Jahrhundert v. Chr.) und zu Eleutherä auf Kreta (etwa aus dem 2. Jahrh. n. Chr.) gefundenen Goldblättchen zeigen (die die Toten in der Hand gehalten zu haben scheinen), wurden

die Formeln, die der Geweihte bei seinem Eintritt in den Hades kennen mußte, um des Wassers des Lebens teilhaft zu werden, ihm ins Grab mitgegeben, viele Jahrhunderte lang in gleicher Weise. Auch die Christen behielten jene Vorstellung bei, obwohl bald nicht mehr in der ursprünglichen Bedeutung. „Kühlung (refrigerium) ist bei ihnen eine für den Zustand der Seligen nach dem Tode typische Bezeichnung, und die Bitte um diese Kühlung wird nicht nur an Christus, sondern auch an Märtyrer gerichtet“[1]).

Auch die Vorstellung von einer Erhebung der Seele in den Äther, zu den Gestirnen, in die Nähe der Götter[2]), die „sowohl in religiösen Ahnungen als in philosophischen Spekulationen“ wurzelte, war mit den orphisch-pythagoreischen Lehren vereinbar; sie scheint die Vorstellung von einem (meist als unterirdisch gedachten) „Ort der Frommen“[3]) je länger je mehr zurückgedrängt und unter dem Einfluß stoischer Anschauung in der späteren Zeit die größte Verbreitung gefunden zu haben.

Statius läßt es unentschieden, ob die Seele seines Vaters sich zur Höhe emporgeschwungen habe und in den lichten Regionen weilend die Bahn der Gestirne verfolge, oder auf den lethäischen Gefilden bei den Heroen der Vorzeit und den seligen Manen wohne[4]). Doch in einigen Grabschriften wird die letztere Vorstellung ausdrücklich zurückgewiesen: nicht bei der Unterwelt und bei den Manen sei die Seele des Verstorbenen, sondern sie habe sich zu den Gestirnen er-

---

1) De Rossi, Bull. crist. I (1863) 2 ss; vgl. N. S. II (1877) 29 = 33. V. Schultze Die Katakomben S. 268. 2) Lehrs Pop.-Aufs.[2] S. 340 ff. Kaibel Epigr. Gr. 314: *καί με θεῶν μακάρων κατέχει δόμος ἆσσον ἰόντα.* 324: *ψυχὴ δ' ἀθανάτων βουλαῖς ἐπιδήμιός ἐστιν Ἀστροις καὶ ἱερὸν χῶρον ἔχει μακάρων.* 650 (*τείρεσσιν ἐν αἰθερίοισιν*). Lebas-Waddington 2771 = CIG 2747: *ἥρπασεν ἀθανάτων με χορός* etc. Ib. 1024 = CIG 3847: *ψυχὴ δ' ἀθανάτων αἰθέρα ναιετάει.* Ib. 1771: *ἐς δὲ θεοὺς ἀνέλυσα καὶ ἀθανάτοισι μέτειμι.* Inscr. de l'Algérie = CIL VIII 7427 (Cirta): haec abit ad superos. CIL VI 2160 = Henzen 6008: cuius spiritus inter deos receptus est. Österreich. Mitt. VIII 1884 S. 136, 139: sede beatorum recipit te lacteus orbis. Die Seele als Gott gedacht (wie es scheint, erst im späteren Platonismus) Lehrs Pop. Aufs.[2] S. 351 ff., Kaibel 314 (etwa aus dem 3. Jahrhundert, zu Smyrna): *Θεοῖς ἥρωσιν* die Eltern einem vierjährigen Kinde, *τέκνῳ γλυκυτάτῳ καὶ θεῷ ἐπικώῳ.*

3) Lehrs[2] S. 344 f. So z. B. die Grabschrift des Freunds des Persius, des Arztes Claudius Agathemerus (Pers. ed. Jahn p. XXVII Lehrs S. 346): *μετ' εὐσεβέων δ' ἐσμὲν ἐν ἠλυσίῳ.* Die Formeln *εὐσεβέων εἰς ἱεροὺς θαλάμους, ἐς δόμον εὐσεβέων, ἐς εὐσεβέων χῶρον, μετ' εὐσεβέεσσι, ἐν εὐσεβέων* u. dgl. Kaibel Epigr. Gr. 215. 218. 222. 222[b]. 253. 338. 569. Elysium 338. Inseln der Seligen 648. 649. Österreich. Mitt. VII 882 S. 32 f. (*νῆσσον ἔχεις μακάρων*). CIL III 1759 (Epidaur. Dalmat.) 5 — nam mens aeterna profecto Pro meritis potitur sedibus Elysiis 1992 (Salonae): vivas, qui dixeris: vivit Elysiis. Ib. VI 2, 12 877. 4) Stat. S. V. 3, 19—27.

hoben[1]). In diesem Sinne sagt auch der jüngere Plinius von dem verstorbenen Vater Trajans: seine Wohnung sei entweder auf den Sternen oder doch in ihrer Nähe, von dort schaue er auf seinen Sohn herab und freue sich seines Ruhms und seiner Herrlichkeit[2]).

Doch unter den Gebildeten der römischen Welt war in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten wahrscheinlich die Zahl derer am größten, die teils keinem philosophischen Systeme ganz und gar anhingen, sondern nach individuellem Bedürfnis ihre Weltansicht durch Wahl aus verschiedenen Systemen bildeten, teils von der Philosophie überhaupt nur mittelbar und in geringem Maße beeinflußt waren. Ein
Die Zweifler. großer Teil von diesen wird das Bedürfnis nicht empfunden oder darauf Verzicht geleistet haben, über die Unsterblichkeit zu einer festen Überzeugung zu kommen. Die so ganz entgegengesetzten Resultate, zu denen die verschiedenen philosophischen Richtungen gelangt waren, die Bestreitung der von den angesehensten Lehrern aufgestellten Sätze durch andere nicht minder angesehene, mußte namentlich skeptische Geister zu der Ansicht führen, daß die wissenschaftliche Erforschung dieses Gegenstands zu den Aufgaben gehöre, welche die menschliche Kraft übersteigen: eine Ansicht, bei der auch ein Sokrates stehen geblieben war, wenn gleich seine Natur ihn zum Glauben an die Fortdauer hinzog. Es ist sehr natürlich, daß namentlich den Forschern, die den Körper zum Gegenstand ihrer Untersuchung machten, die schwersten Zweifel an der Unkörperlichkeit der Seele auf-
Galenus. stiegen. Der Arzt Galenus, obgleich nichts weniger als ein Materialist und ein entschiedener Gegner Epikurs, fand doch die Platonische Vorstellung von der Immaterialität der Seele sehr bedenklich; denn wo-

---

1) Rohde Psyche S. 610 ff. Dieterich Nekyia S. 91. CIL VI 2, 10 764: Sed non hic Manes templa Acherusia visit, Ad caeli quoniam tollitur iste pius. Ib. VIII 8567 Non tamen ad Manes, sed caeli ad sidera pergis. Ib. XI 1, 2839: — corporeos nexus linquens et vincu[la carnis), Aeternas sedes meruit complecti pio[rum]. Sublimes animas nullus putet ire sub[umbras]. Occubat in terris sapiens, sed vivit in al[to]. Ib. 6963: Terrenum corpus, caelestis spiritus in me, Quo repetente suam sedem nunc vivimus illic, Et fruitur superis aeterna in luce Fabatus. Ib. VI 2, 13 528

Hic corpus vatis Laberi. Nam spiritus ivit
Illuc unde ortus: quaerite fontem animae.
Quod fueram, non sum, sed rursum ero quod modo non sum.
Ortus et occasus, vitaque morsque itidem est.

wo wohl an ein Wiederaufleben der Seele in anderer Gestalt zu denken ist.

2) Plin. Paneg. C. 89. Eine offizielle Apotheose hatte also damals noch nicht stattgefunden. Hirschfeld z. Geschichte des römischen Kaiserkultus. Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1888 S. 847, 65.

durch sollten sich, fragt er, unkörperliche Substanzen voneinander unterscheiden, wie kann ein unkörperliches Wesen über den Körper verbreitet sein, wie kann ein solches vom Körper so affiziert werden, wie dies bei der Seele im Wahnsinn, in der Trunkenheit und in ähnlichen Zuständen der Fall ist? „Er getraut sich nicht, diesen Punkt zu entscheiden, und ebensowenig beabsichtigt er, die Unsterblichkeit zu behaupten oder zu leugnen“[1]).

Quintilian.

Doch auch Quintilian rechnet die Frage, ob die vom Leibe gelöste Seele unsterblich sei oder wenigstens eine gewisse Zeit fortdauere, unter die unentschiedenen[2]), und ebensowenig war Tacitus hierüber zu einer festen Überzeugung gekommen, als er im reifen Mannesalter das Leben des Agricola schrieb. Er schließt es mit dem Wunsche, daß der Verstorbene sanft ruhen möge, „wenn es eine Stätte für die Geister der Frommen gibt, wenn, wie die Weisen annehmen, große Seelen nicht mit dem Körper erlöschen“ — dies letztere im Hinblick auf die Lehre des Chrysippus, daß nur die Seelen der Weisen bis zum Weltbrande fortdauern[3]). Und selbst Cicero, für den der Unsterblichkeitsglaube so hohen Wert hatte, fand es doch nicht überflüssig, die Todesfurcht auch für den Fall zu beschwichtigen, daß die Seele im Tode untergehe[4]).

Tacitus.

Cicero als Repräsentant der Gläubigen unter den gebildeten Eklektikern.

Aber wenn auch Cicero den Zweifel als berechtigt anerkannte, stand seine eigene Überzeugung so fest, als es ohne Offenbarungsglauben möglich ist, und seine Gründe für die Unsterblichkeit dürfen wir gerade darum als die Gründe der Mehrzahl der Gläubigen unter den Gebildeten voraussetzen, weil sie nicht sowohl auf Dogmen oder wissenschaftlich bewiesenen Resultaten als vielmehr auf den Instinkten, Bedürfnissen und Empfindungen beruhen, die teils der menschlichen Natur überhaupt eigen sind, teils sich durch die besonderen Einflüsse der römischen Kultur entwickelt hatten. Denn obwohl Cicero den Platonischen Beweis der Unsterblichkeit ausführlich mitteilt, sagt er doch, wie bemerkt, ausdrücklich, daß für ihn die Überzeugung eines Plato auch ohne Gründe bestimmend sei, und er führt diesen Beweis allem Anschein nach mehr zur Befriedigung der Ansprüche anderer als seiner eigenen an. Sein Glaube, wie der aller verwandten Naturen, beruhte vor allem auf einem hohen Begriff von der Größe und Würde

---

1) Zeller III² 1, 740. Tertullian. De anima c. 6: Soranus — corporalem animae substantiam vindicat, etsi illam immortalitate fraudavit. 2) Quintilian. V 14, 13. 3) Tac. Agric. 46. Vgl. Zeller III² 1, 185, 5. 4) Zeller III² 1, 593.

des Menschengeistes, auf der Bewunderung und Ehrfurcht vor seinen Kräften und Leistungen. Der Geist, der Sprache und Schrift erfunden, den Menschen zum Menschen gesellt, die Bahnen der Gestirne gemessen, die ganze Kultur, die Künste, Poesie und Philosophie geschaffen hatte, konnte nach seiner Überzeugung unmöglich irdischer und vergänglicher Natur sein. Seine Kraft, seine Weisheit, seine Erfindung, seine Erinnerung erschien ihm göttlich; sein Ursprung konnte nicht auf Erden sein, er mußte vom Himmel stammen und darum ewig sein. Diese Überzeugung bestätigte ihm die Übereinstimmung aller Völker, die hier ebenso vollständig war als im Glauben an Gottheiten, ferner der Glaube der größten Geister seiner eigenen Nation und die Anerkennung der Unsterblichkeit in dem seit so vielen Jahrhunderten unverändert festgehaltenen religiösen Kultus der Toten. Auch in der Sorge der Menschen für die Zeit nach ihrem Tode, der Aufopferung der Besten für die Nachwelt, in dem so allgemeinen und natürlichen Streben nach Anerkennung bei späteren Geschlechtern und Nachruhm glaubte er einen Beweis für die Fortdauer zu finden: überall und zu allen Zeiten hätten gerade die an Geist und Charakter hervorragendsten Menschen so gehandelt, wie man eigentlich nur in der Aussicht auf eine Fortdauer handeln könne; in dem Glauben aber der Edelsten und Besten dürfe man eine Erkenntnis des Wahren erblicken. Einen fast poetischen Ausdruck hat Cicero seinem Glauben an persönliche Fortdauer in dem „Traum des Scipio" gegeben, in dem die Seligkeit der großen Toten der Vorzeit in höheren Sphären geschildert wird, die aus dem Kerker des Leibs zum wahren ewigen Leben emporgehoben sind[1]).

Seneca. Aber freilich blieben alle Jenseitshoffnungen, die nicht auf religiöse Überzeugung gegründet waren, sehr schwankende, wie dies namentlich Senecas Beispiel zeigt, der sich doch zu dem eine Fortdauer lehrenden Stoizismus bekannte und überdies in hohem Grade zu platonischen Anschauungen neigte. Es gab eine Zeit in seinem Leben, wo eine Fortdauer ebensowenig denkbar und ebensowenig wünschenswert erschien, wie dem von ihm stets hochgeschätzten Epikur. In einer seiner Tragödien heißt es:

1) Cic. Tusc. I 12 sqq. Rep. VI 9 sqq. Ad Atticum X 8, 8: tempus est nos de illa perpetua iam, non de hac exigua vita cogitare. Lehrs Pop. Aufs.[2] S. 349 ff.

Wes Fuß
Berührt die Fluten des Todesstroms, der ist
Nirgends mehr fortan. Gleich wie vom Feuer der Rauch
Kaum aufgestiegen, trüb in die Luft verschwimmt,
Wie Wetterleuchten, kaum erst erschaut von uns,
Auch schon zerteilt des stürmischen Nords Gewalt,
So wird der Hauch, der jetzt uns belebt, entfliehen.
Nach dem Tod kommt nichts mehr, selber der Tod ist nichts,
Dem flüchtigen Laufe winkt er als letztes Ziel,
Nicht hofft ihr Gierigen, Furchtsame bebt nicht mehr!
Du fragst, wo nach dem Tode du weilen wirst?
Dort, wo das Nichtgeborene ist.
Die Zeit verschlingt, die gier'ge, das Chaos uns.
Auf jeglichen Leib hat einmal der Tod ein Recht
Und schont auch der Seelen nicht. Tänaron und das Reich
Des finstern Königs, und der die Schwelle wahrt
Als Hüter, Cerberus, dem man fürchtend naht,
Sind leeres Gerede, nichtige Worte nur,
Ein Spuk, der uns ängstigt, wie ein Fiebertraum.

Wenn auch Seneca an dieser unbedingten Leugnung der Fortdauer nicht lange festgehalten hat, so ist er doch zu einem festen, alle Zweifel ausschließenden Unsterblichkeitsglauben niemals gelangt. An seinen Freund, den Epikureer Lucilius, schreibt er einmal, dessen letzter Brief habe ihn aus einem angenehmen Traum erweckt. Er sei im Begriff gewesen, sich dem tröstlichen Glauben an die Ewigkeit der Seelen hinzugeben und sich die Meinungen großer Männer anzueignen, die ja freilich mehr verheißen als beweisen: beim Empfange von Lucilius' Brief sei er erwacht, und der hübsche Traum war dahin, doch er wolle ihn zurückgewinnen. In der Tat schließt er seinen Brief mit einem Ausblick auf das längere und bessere Leben, zu dem das irdische nur ein Vorspiel sei. Dann werden sich uns die Geheimnisse der Natur enthüllen, der Himmel, den die an den Leib gefesselte Seele nur von ferne ertragen kann, von allen Seiten mit gleichem Glanze leuchten, es wird keinen Wechsel von Tag und Nacht mehr geben, und wir werden erkennen, daß wir in der Finsternis gelebt haben, solange das göttliche Licht nur durch die so äußerst engen Wege der Augen zu uns drang. Vergleicht man diesen Schluß mit dem Anfang des Briefs, so kann man kaum zweifeln, daß die Zuversicht, die er hier zur Schau trägt, eine künstlich eingeredete war. In der Tat erklärt er es in seinen spätesten Schriften oft genug als zweifelhaft, ob es ein anderes Leben gebe, ob die Seele fortdauere, ob der Tod nur ein Übergang sei oder das Ende. Über sein Wesen und seine Wirkung würden wir Gewißheit

nur dann erhalten, wenn ein Gestorbener wieder auferstände. Aber Seneca wußte von keinem Auferstandenen[1]).

Eine Gewißheit der Fortdauer konnte die philosophische Spekulation nur in Verbindung mit religiösem Glauben, wie im Platonismus und Pythagoreismus, geben. Gewiß war auch unter den Gebildeten die Zahl derer nicht gering, die auf eine philosophische Begründung ihrer Jenseitshoffnungen ganz verzichteten und Trost und Beruhigung über das andere Leben in der Religion allein suchten und fanden.

Am vollkommensten wurde dies Verlangen durch die sehr zahlreichen Geheimkulte befriedigt. Aus den orphisch-dionysischen Mysterien, die in der ganzen griechischen Welt ungemein verbreitet waren und namentlich im 2. Jahrh. n. Chr. blühten, schöpften Unzählige, wie Plutarchs Gattin Timoxena[2]), ihren festen Unsterblichkeitsglauben. Doch behaupteten unter den griechischen Mysterien die eleusinischen das Ansehen des heiligsten Gnadenfestes, und der Zudrang zu der dortigen Feier der heiligen Nacht ist vielleicht in den letzten Zeiten des Altertums am größten gewesen. Im ganzen römischen Reich gewannen ausländische (thracische, phrygische, ägyptische, syrische, persische) Geheimkulte durch den Reiz des fremdartig Geheimnisvollen eine immer größere Anziehungskraft: wohl alle verhießen ihren Gläubigen selige Unsterblichkeit. „Wiedergeborene", „auf ewig Wiedergeborene" heißen die Eingeweihten des Isis- und des Mithrasdienstes: der Kern des letzteren war vielleicht der altpersische Glaube an die Auferstehung der Toten[3]).

Andeutungen des jenseitigen Lebens auf Sarkophagen und anderen Grabdenkmälern.

Zu den Zeugnissen des Unsterblichkeitsglaubens und der Hoffnung auf ein höheres Dasein gehören auch zahlreiche bildliche Darstellungen auf Graburnen und -altären, Sarkophagen und sonstigen Grabdenkmälern, von denen die mit künstlerischem Schmuck ausgestatteten vorzugsweise doch nur von Wohlhabenden, also in der Regel höher Gebildeten benutzt werden konnten. Nicht immer freilich ist die Sprache dieser Bildwerke verständlich; die damalige künstlerische Produktion, die ja überhaupt die neuen Kunstbedürfnisse aus dem unermeßlichen Vorrat der vorhandenen Schöpfungen zu befriedigen suchte, hat auch hier vielfach ältere Darstellungen in einem neuen Sinne verwandt. Zu diesen gehört auch die große Masse der figurenreichen mythologischen Szenen, mit denen die Vorderseiten der Sarko-

1) Friedlaender, Der Philosoph Seneca a. a. O. S. 247—249. 2) Plutarch. Cons. ad uxorem. c. 14. 3) Rohde S. 686 f. Dieterich S. 282 ff.

phage geschmückt sind: ihrer Arbeit nach rühren sie in überwiegender Mehrzahl aus der Zeit vom 2. bis 4. Jahrhundert her und sind vielfach, vielleicht in der Regel, nicht auf Bestellung geliefert, sondern zur Auswahl für Käufer gearbeitet, also so wie sie der großen Mehrzahl zusagten und gewöhnlich verlangt wurden[1]). Wenn nun hier die Beziehung der dargestellten Mythen auf Tod, Unsterblichkeit und Jenseits oft nicht mit Sicherheit nachweisbar, und vielleicht in der Tat zuweilen nichts anderes bezweckt worden ist als eine gefällige und bedeutende Ausfüllung des Raums durch allgemein beliebte Darstellungen, so ist doch bei einem großen Teile der Gegenstände der Sinn, in welchem sie zur Verzierung dieser Steinsärge gewählt sind, nicht zweifelhaft[2]). Die Gestalten des Mythus sind hier gleichsam poetische Typen zum symbolischen Ausdruck abstrakter Ideen: und auch hier herrscht noch jene Tendenz der griechischen Kunst und Poesie, das Menschendasein durch Erhebung in ideale Gebiete zu verklären. Nur selten kommt (wie in der Prometheustafel) die Vereinigung und Trennung von Seele und Körper geradezu zur Darstellung; gewöhnlich wird der Übergang in ein anderes Leben und dessen Seligkeit oder Unseligkeit durch die Schicksale der Götter und Heroen versinnbildlicht. Besonders gern wurde die Entführung der Proserpina ins Schattenreich und ihre Wiederkehr zur Welt des Lichts zum Schmucke von Sarkophagen gewählt, desgleichen der Tod des Adonis, dem ja ebenfalls eine Auferstehung folgt; vielleicht ist auch die Entführung der Töchter des Leucippus durch die Dioskuren zu einem höheren Dasein in ähnlichem Sinne zu verstehen. Die Geschichten von Admet und Alceste, von Protesilaus und Laodamia deuten die Hoffnung auf ein Wiedersehen nach dem Tode, die Fortdauer der Gattenliebe im Jenseits an. Herkules, der durch unablässiges Ringen sich von den Gebrechen der Sterblichkeit befreiende und auch über die Mächte der Unterwelt siegreiche Held, erscheint in seinen Kämpfen und Arbeiten als der eigentliche Überwinder des Tods[3]). Achill auf Skyros, der ein kurzes, glückliches Leben einem langen, tatenlosen vorzog und für diese Wahl mit der Versetzung ins Elysium belohnt wurde, soll, wie es scheint, den Lohn verbürgen, der die Tugend erwartet, die Geschichte des Aktäon, des Marsyas, der Klytämnestra, der Gigantenkampf vielleicht die Strafen, die den Frevler treffen werden. Auf die Freuden

1) Vgl. Teil III S. 296. 2) Für das Folgende vgl. E. Petersen Sepolcro scoperto sulla via Latina, AdI. 1860 p. 348 ss.; 1861 p. 190 ss. 3) Vgl. über die Benutzung der Heraklessage bei den Stoikern Bernays Die Heraklitischen Briefe S. 45.

der Seligen deuten die mit besonderer Vorliebe dargestellten frohen Vereinigungen, Tänze und Feste des Schwarms, der das Gefolge des Bacchus bildet, jenes bunte Gewühl der Bacchanten, Mänaden, Satyrn, Pane und Kentauren, dessen Fülle nach Goethe auf Sarkophagen und Urnen den Tod überwältigt: „die Asche da drinnen scheint im stillen Bezirk noch sich des Lebens zu freuen." Auch der Gott selbst verbürgte durch seine Wiedergeburt aus dem Tode nach orphischer Lehre den Eingeweihten seiner Mysterien die Unsterblichkeit[1]); die von ihm zum Himmel erhobene Ariadne erschien als ein Vorbild der aus der Endlichkeit befreiten und in eine höhere Welt entrückten Seele, der Jubel und die festliche Freude des bacchischen Kreises, wie gesagt, als ein Sinnbild der zu hoffenden Seligkeit. Den Zustand der Seligen scheinen auch die Züge und Chöre der auf den Wellen des Ozeans sich wiegenden Nereiden und Meergötter, die Spiele von Liebesgöttern zu bedeuten. Zu beiden Seiten der Via Latina sind bei Rom 1857 und 1858 zwei einander gegenüberliegende, stattliche, zweistöckige Grabgebäude entdeckt worden, die der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. angehören. Die Gewölbedecke des Hauptgemachs im Unterstocke des einen, das drei Sarkophage enthielt, ist reich mit Stuckreliefs verziert: ein Medaillon in der Mitte stellt die Seele des Verstorbenen als verhüllte Gestalt von einem Greifen emporgetragen vor, umgeben von 24 Medaillons mit Bacchanten, Nereiden und Liebesgöttern in kleinen viereckigen Feldern[2]). In einem bei Philippi gefundenen lateinischen Gedicht auf den Tod eines Knaben heißt es, daß ihn nun die dem Bacchus geweihten Frauen aufnehmen würden zum Genossen als Satyrn auf blumiger Wiese, oder die Nymphen in ihren von Fackeln geführten Reigen[3]).

2. Der Glaube der Ungebildeten.

Wenn es also dahingestellt bleiben muß, ob selbst in der kleinen Minorität der Gebildeten der Unsterblichkeitsglaube mehr Gegner als Bekenner zählte, so kann es keine Frage sein, daß in den Massen zu allen Zeiten eine ungeheure Mehrzahl die seit der Urzeit von Jahrhundert zu Jahrhundert fortgepflanzten Vorstellungen von der Fort-

1) Plutarch. Cons. ad ux. c. 10. 2) Ein Deckengemälde, sicher aus einem Grabmal, wahrscheinlich bei Rom, aus dem Cod. Pighian. herausgegeben von Jahn, Ber. d. Sächs. Gesellsch. 1869 S. 1 ff. ist verwandter Art. Das Hauptbild (Figur auf einem Viergespann, wohl der zum Himmel getragene Verstorbene) ist umgeben von Bildern, die auf das jenseitige Leben Bezug haben: die Danaiden, Herakles und Alkestis, Apoll und Marsyas, Eros und Pan (vor Dionysos und Ariadne), die alle mit Sarkophagreliefs übereinstimmen und wieder von kleineren Bildern umgeben sind, worunter zahlreiche Erotenfiguren. 3) CIL III 686 bei Dieterich S. 78.

dauer der Seelen im Jenseits, ungeachtet aller im Laufe der Zeit eingetretenen Modifikationen, im wesentlichen festhielt. Der Glaube an die eigene Fortdauer gehört zu den stärksten und verbreitetsten Instinkten und Bedürfnissen der menschlichen Seele, was ja auch das Studium der Naturvölker[1]) sowie der ältesten Kulturvölker im allgemeinen bestätigt, wenngleich es an Ausnahmen nicht fehlt, zu denen die Juden in ihrer älteren Zeit und die Araber vor Mohammed[2]) gehören; er reicht namentlich bei den indogermanischen Nationen weit über die Anfänge aller Überlieferung hinaus. Der Unsterblichkeitsglaube ist der menschlichen Natur ebenso gemäß als der Glaube an das Walten höherer Wesen; er entspringt aus dem Schauder vor der Vernichtung, der Selbsterhaltungstrieb greift hier instinktmäßig über den Tod hinaus. Der zum Bewußtsein erwachte Mensch sucht im Jenseits die Lösung für die Rätsel des Lebens, den Trost für seine Leiden und Täuschungen, „am Grabe noch pflanzt er die Hoffnung auf". Der Reflexion, die zum Zweifel und zur Leugnung führt, kann immer nur eine Minderheit fähig sein. Die Sehnsucht nach der Vernichtung, die in Asien seit so vielen Jahrhunderten Millionen erfüllt, entspringt aus der Angst, nicht vor der Fortdauer an sich, sondern vor der Qual endloser Wiedergeburten[3]).

Allerdings sind nun materialistische Strömungen wie zu allen Zeiten so auch im späteren griechisch-römischen Altertum hier und da in die Massen gedrungen: daß sie aber dort jemals sich verbreitet, dem positiven Glauben erheblichen Abbruch getan haben, läßt weder die Analogie ähnlicher Erfahrungen in neueren Zeiten annehmen, noch spricht dafür die, wie gesagt, verhältnismäßig geringe Zahl materialistischer oder Zweifel ausdrückender Grabschriften von Personen der unteren Klassen. Auch äußern diesen gegenüber andere ein festes Vertrauen auf eine Fortdauer und ein Wiedersehen nach dem Tode, wie z. B. jene Inschrift auf dem gemeinsamen Grabmal eines Ehepaars, von welchem die Frau zuerst gestorben war: „Ich erwarte meinen Mann"[4]). Namentlich aber bestätigen zahlreiche unzweifelhafte Zeug-

1) Peschel Völkerkunde S. 270 f. 2) Ders. das. S. 308 f. und 317. 3) Ders. das. S. 284 ff. Die unter den Buddhistengemeinden zu Recht bestehende Lehre verlangte von ihren Bekennern ausdrücklich den Verzicht auf das Wissen vom Sein oder Nichtsein der vollendeten Seligen. Doch war eben dadurch die Hoffnung ewigen Heils nicht ausgeschlossen. Oldenberg Buddha (1881) S. 283 f. 4) T. I 524, 3. Vgl. Inscr. de l'Alg. 3864 = CIL VIII 9691 (Cartena): Mi fil(i), mater rogat ut me ad te recipias. Gruter 376, 5 (vgl. Mommsen Hermes III 60, 5): mater rogat, quam primum ducatis se ad vos.

nisse, daß der Volksglaube im großen und ganzen, soweit die römisch-griechische Kultur reichte, noch immer durch die uralten, römischen und griechischen Vorstellungen vom Jenseits bestimmt wurde, die sich im Laufe der Jahrhunderte vielfach verschmolzen hatten, und mit denen sich je länger desto mehr orientalische Anschauungen verbanden.

Fortdauer der mythischen Vorstellungen von der Unterwelt.

Zwar haben römische Autoren zu verschiedenen Zeiten versichert, daß an die alten volkstümlichen Fabeln von der Unterwelt niemand glaube. Kein altes Weib sei so schwachsinnig, sagt Cicero, daß es die „acherontischen tiefen Regionen des Orkus, das bleiche, von Finsternis umhüllte Reich des Tods" fürchte[1]). Niemand, sagt Seneca, ist so kindisch, daß er sich vor dem Cerberus und der Finsternis und den Gespenstergestalten der Totengerippe fürchtet[2]). Daß es Manen gibt, sagt Juvenal, und unterirdische Reiche, einen Cocytus und schwarze Frösche im stygischen Schlunde, und daß so viele Tausende in einem Nachen über das Wasser setzen, das glauben selbst von den Kindern nur die kleinsten, die noch kein Eintrittsgeld in den Bädern zahlen[3]). Allerdings ist nun wahr, daß die griechischen Vorstellungen, von denen hier hauptsächlich die Rede ist, in Italien und den westlichen Ländern überhaupt weniger verbreitet waren, obwohl doch auch dort ihre durch die in der Schule allgemein gelesenen Dichter, durch die Theater[4]), durch die bildende Kunst unaufhörlich und tausendfach geförderte Verbreitung keine geringe gewesen sein kann und von den angeführten Autoren unzweifelhaft unterschätzt ward. Konnte doch Lucrez sagen, daß die Furcht vor dem Acheron das menschliche Leben von seinen innersten Tiefen aus aufregt, auf alles den schwarzen Schatten des Tods wirft und keine Freude ungetrübt läßt[5]); allerdings mögen ihm bei seiner Ausmalung der allgemein gefürchteten Qualen und „ewigen Strafen" im Tartarus auch orphische Unterweltsbeschreibungen vorgeschwebt haben[6]). Die Fortdauer des römischen Volksglaubens an die Manen zu leugnen, konnte Juvenal im Ernste kaum einfallen[7]), und er hat wohl nur die grobsinnlichen Vorstellungen von ihnen als gänzlich aufgegeben bezeichnen wollen, auch dies freilich sehr mit Unrecht: wie denn Aufgeklärte stets nur zu leicht geneigt sind, die

---

1) Cic. Tusc. I 21, 48. 2) Seneca Epp. 24, 18. 3) Juv. 2, 149 (Esse aliquid Manes mit Anklang an Prop. V 7, 1: Sunt aliquid Manes). 4) Plaut. Capt. V 4, 1. Cic. Tusc. I 16. Boissier I 310. 5) Lucret. III 37 sqq. 6) Lucret. III 976 ss. I 111. Dieterich S. 140 f. 7) Vgl. z. B. Sueton. Tiber. c. 75: morte eius ita laetatus est populus, ut — pars Terram matrem deosque Manes orarent, ne mortuo sedem ullam nisi inter impios darent.

in ihren Kreisen herrschenden Ansichten als die vernünftigerweise einzig möglichen und folglich allgemeinen vorauszusetzen. Am wenigsten konnte Juvenal aber den Unsterblichkeitsglauben überhaupt leugnen wollen. Daß er von den Ansichten seiner gebildeten Zeitgenossen mindestens soviel wissen mußte als wir, wird wohl niemand in Abrede stellen.

Der Glaube an den Totenfährmann.

Aber wenigstens von einer der von Juvenal verspotteten griechischen Fabeln sind wir imstande nachzuweisen, daß sie damals und später im Volke sehr allgemein und fest geglaubt wurde, und zwar auch in den westlichen Ländern: es ist die Fabel von dem „grausen Fergen des Kahns auf dem kotigen Schlunde", wie Juvenal selbst ihn ein anderes Mal nennt, dem der Tote seinen Heller als Fährgeld mit dem Munde reichen muß[1]). Daß das Volk in den griechischen Ländern allgemein an die Wirklichkeit des Totenfährmanns glaubte, bezeugt ausdrücklich Lucian: „In dieser Vorstellung ist die große Menge so sehr befangen, daß, wenn einer ihrer Angehörigen stirbt, sie ihm zuerst einen Obol in den Mund stecken, der für den Fährmann als Bezahlung für die Überfahrt bestimmt ist, ohne zu prüfen, welche Münze in der Unterwelt gangbar ist usw."[2]). Noch heute findet sich diese Sitte in Griechenland[3]), und auch Charon lebt, wenngleich in veränderter Gestalt, im Glauben und in den Liedern des Volks fort als Charontas oder Charos, ein Gott des Tods und der Unterwelt überhaupt, der in den verschiedensten Gestalten erscheint, als Schütze, als Schnitter, als ungeheurer, gespenstischer Reiter die Scharen der Verstorbenen entführend, als Adler auf seine Opfer niederstoßend usw., doch hier und da auch noch immer als Totenfährmann[4]). Wie allgemein verbreitet, wie tief gewurzelt mußte ein Glaube sein, dessen Lebenskraft sich als eine so unzerstörbare erweist, obwohl seit anderthalb Jahrtausenden ihm scheinbar alle Bedingungen der Fortdauer entzogen sind. Ursprünglich ist übrigens allem Anschein nach das dem Toten mitgegebene Geldstück ein Symbol des Abkaufens der ihm unverkürzt mitzugebenden Gesamthabe gewesen[5]). Diese offenbar alte Sitte, die sich mit der merkwürdigsten Zähigkeit in vielen Gegenden des römischen Reichs

1) Juv. 3, 265. 2) Lucian. De luctu 10. Schol. 3, 267: et nunc apud Athenienses mortuis solent nummos inserere (wo das Folgende: ne apud inferos tamquam inopes errent ein späterer Zusatz ist). Die Schrift von Seyffert De nummis in ore defunctorum repertis 1709 kenne ich nicht. 3) Wachsmuth Griechenland im alten das neue S. 118. K. Mendelssohn-Bartholdy Gesch. Griechenlands I 46. 4) B. Schmidt Volksleben d. Neugriechen I 222 ff. Preller Gr. Myth. I³ 673. Deo Charoni Julius Anabus votum solvit. CIL VIII 8992. 5) Rohde S. 282 f., 702 f.

bis in späte Zeit, ja durch das Mittelalter und bis in unsere Zeiten erhalten hat, brachte man mit der Vorstellung des Totenfährmanns in Verbindung, und diese Erklärung ist dann ebenfalls zum Volksglauben geworden.

Zeugnisse für die Verbreitung der volkstümlichen Vorstellungen.

Wenn hiernach also wohl kein Zweifel sein kann, daß etwas, was nach Juvenal nur kleine Kinder glaubten, in der Tat von Tausenden und Abertausenden im ganzen römischen Reiche geglaubt wurde, so werden wir ebensowenig an der Fortdauer und Verbreitung der übrigen volkstümlichen Vorstellungen von der Unterwelt zweifeln dürfen. Den Versicherungen des Gegenteils bei Cicero, Seneca und Juvenal steht die ebenso bestimmte Verischerung Lucians gegenüber. Er sagt, daß die große Menge der gemeinen Leute sich das Jenseits ganz so vorstelle, wie es die Dichter schilderten[1]): ein ungeheures, finsteres, von Pluto und Proserpina beherrschtes Totenreich mit dem Cocytus und Pyriphlegethon, dem Acherusischen See, dem diamantenen Tor, das Äakos mit dem Cerberus bewacht, der Asphodeloswiese mit dem Lethestrom, den Totenrichtern, welche die Guten ins Elysium senden, die Schlechten den Furien zu Martern aller Art überliefern, während die große Zahl derer, die weder gut noch böse waren, als Schatten auf der Asphodeloswiese umherirren und sich von den Grabspenden und Totenopfern nähren. Plutarch sagt[2]), daß diejenigen, die sich vor den Bissen des Cerberus und dem Faß der Danaiden fürchteten, sich durch Weihen und Reinigungen davor zu schützen suchten, durch welche sie die Gewähr zu erhalten glaubten, im Hades an einem hellen Ort in reiner Luft unter Scherz und Tanz fortzuleben. Er meinte allerdings, daß es „nicht sehr viele" waren, die diese „Ammenmärchen" glaubten; natürlich war seine Schätzung ebenso subjektiv und ebenso durch zufällige Eindrücke bestimmt wie die Lucians, dem die Menge der Glaubenden sehr groß erschien, und hierin sind die Angaben beider gleich unzuverlässig. Schwerlich kann man aber bei der großen Menge geläutertere Ansichten vom Leben nach dem Tode voraussetzen als bei einem Manne wie Aristides: der doch auch geglaubt zu haben scheint, daß die in die Eleusinischen Mysterien nicht Eingeweihten in der Unterwelt in Schlamm und Finsternis liegen würden[3]). In seiner Schrift „Vom Aberglauben" zählt Plutarch die Vorstellungen

1) Lucian. De luctu 1—10. Über die Fortdauer der antiken Vorstellungen von der Unterwelt im Glauben der Neugriechen B. Schmidt Volksleben der Neugriechen S. 235 ff. 2) Plutarch. Non posse suaviter vivi 27, 4 p. 1105. 3) Aristid. Or. XIX p. 259 Jebb.; vgl. Or. XIII p. 185. Baumgart Aristides S. 94.

von tiefen Pforten des Hades, von Feuerströmen und jähen Abstürzen des Styx, von einer Finsternis voll von Gespenstern, wo Schreckgestalten erscheinen, und klägliche Laute sich hören lassen, von Richtern und Henkern, von Schlünden und Abgründen, die von tausend Qualen erfüllt sind — alle solche Vorstellungen zählt er zu den Ausgeburten des Aberglaubens[1]): daß er diesen aber selbst für ein weitverbreitetes Übel hielt, geht, wie gesagt, aus dem Eifer hervor, mit dem er ihn bekämpft.

Daß nun von den griechischen Vorstellungen gar manches, wenn nicht das meiste, auch in den Volksglauben des Westens übergegangen ist, darf man, wie gesagt, namentlich mit Rücksicht auf die Wirkung, welche die römischen Dichter durch die Schule übten, voraussetzen; seit Ennius waren ausführliche Beschreibungen der Unterwelt ein Lieblingsgegenstand der Epiker (vielleicht auch der Tragiker) gewesen, und vor allem wird die so ausführliche Schilderung Virgils mittelbar und unmittelbar die Vorstellungen von Unzähligen beeinflußt haben.

Die Existenz der Seelen als eine materielle gedacht.

Es bedarf nicht erst der Zeugnisse, daß die Vorstellungen einer mehr oder minder materiellen Existenz der Abgeschiedenen, welche die alten, seit undenklichen Zeiten fort und fort überlieferten Fabeln voraussetzen, in den Massen ebenso verbreitet waren als jene Fabeln selbst. Die ungeheure Mehrzahl der Menschen konnte damals noch weniger als jetzt der Abstraktion fähig sein, welche die Vorstellung einer rein geistigen Existenz erfordert. Bei jedem Versuch zu einem Bilde des unbekannten Lebens mußte und muß die sich selbst überlassene Phantasie, unwillkürlich und unbewußt, mit den Farben und Formen arbeiten, die sie dem bekannten Leben entlehnt, und ihre zartesten und duftigsten Bilder sind ebensowenig unkörperlich als ihre rohesten und gröbsten. Daß diese letzteren die einzigen waren, welche die große Menge fassen und festhalten konnte, liegt in der Natur der Sache. Um so weniger dürfen wir an der Versicherung Lucians zweifeln, der Glaube vieler sei, daß die Toten sich von den Spenden, Opfern und Mahlen wirklich nährten, welche die Überlebenden ihnen darbrachten; daß viele Geräte, Kleider, Schmuck in der Meinung mit sich verbrennen oder vergraben ließen, daß sie im anderen Leben dieser Dinge bedürfen oder davon Nutzen haben würden[2]). In der Tat stammt ein großer Teil von Gegenständen des häuslichen Lebens, die unsere Museen bewahren, aus Gräbern, in welche man dem Krieger

1) Plutarch. De superstit. 4 sq. p. 167 A. 2) Lucian. De luctu c. 14.

seine Waffen, dem Handwerker und Künstler sein Handwerkszeug, der Frau ihre Toilettengegenstände, dem Kinde sein Spielzeug mitgab[1]). Der Redner Regulus ließ am Scheiterhaufen seines 14 jährigen Sohns dessen zahlreiche Ponygespanne und Reitponys, große und kleine Hunde, Nachtigallen, Papageien und Amseln schlachten[2]). Bei Lucian erzählt ein Mann, er habe seine Liebe zu seiner seligen Frau nicht bloß während ihres Lebens, sondern auch bei ihrem Tode bewiesen, indem er ihren ganzen Schmuck und ihre Kleider mit ihr verbrannt habe; doch erschien sie ihm am siebenten Tage, als er gerade Platos Phädon las, beschwerte sich, daß eine ihrer vergoldeten Sandalen nicht mit verbrannt war, und bezeichnete die Stelle, wo sie unter einem Kasten liege; hier wurde sie gefunden und ihrem Wunsche gemäß nachträglich verbrannt[3]). Die den Toten mitzugebenden Gegenstände waren offenbar nicht selten testamentarisch genau bestimmt. Das wiederholt erwähnte[4]) Testament eines begüterten Manns von Langres verordnet (hier vielleicht nach altkeltischem Gebrauch)[6]), daß all sein Gerät zur Jagd und Vogelstellerei mit ihm verbrannt werden solle, wie Lanzen, Schwerter, Messer, Netze, Schlingen, Leimruten, Vogelleim, Jagdzelte usw., Sänften und Tragsessel, ein aus Binsen geflochtener Nachen, seine sämtlichen buntgewebten und gestickten Kleider und alle Sessel(?) aus Elentiergeweihen[6]). Dasselbe Testament verordnet die Anpflanzungen von Obstgärten bei dem Grabmal, die fort und fort durch drei Gärtner und deren Lehrlinge instand gehalten werden sollen: Gärten, Rebenpflanzungen und Parke wurden besonders gern bei Gräbern angelegt, „damit die abgeschiedenen Seelen sich an der schönen Natur erfreuen möchten“[7]). In einer Grabschrift von Cirta heißt es: auf meinem Hügel werden Bienen von den Blüten des Thymians nippen, die Vögel werden in grünenden Grotten mir lieblich singen, der Lorbeer sproßt an meinem Hügel, und goldene Trauben hängen an den Reben[8]). Man darf glauben, daß von den noch erhaltenen, auf Ausschmückung und Kultus der Gräber bezüglichen testamentarischen Verfügungen gar manche in dem Glauben an eine Teilnahme der Abgeschiedenen an den Freuden und Genüssen dieser Welt erlassen worden sind, sehr häufig gewiß in dem Glauben an ein materielles Fortleben der Abgeschiedenen

1) Marquardt Prl. d. R. I² 366f. 2) Plin. Epp. IV 2, 3, vgl. Teil III S. 133, 4. 3) Lucian. Philops. 27. 4) Teil III S. 138, 4; 279, 6. 5) Caes. B. G. VI 19. Mela III 2. 6) Kießling Anecdota Basileensia I (1863) = Wilmanns E. I. 315. 7) Serv. ad Verg. A. V 760; vgl. Marquardt a. a. O. S. 369 f. Lebas-W. 2452; vgl. Teil III S. 137, 4—10. cf. Samter, Cepotaphium, R.-E.². 8) CLI VIII 7854. Vgl. ib. VI 2, 13 528.

und zwar bei ihren Gräbern[1]), wo die Familie, solange sie bestand, regelmäßigen Seelenkult darbrachte[2]).

---

3. Die Allgemeinheit des Geisterglaubens als Beweis für die Allgemeinheit des Unsterblichkeitsglaubens.

Die große Verbreitung des Unsterblichkeitsglaubens auch im späteren Altertume bedarf nach allem bisher Gesagten keines Beweises mehr; sie ergibt sich aber auch schon allein aus einer bisher noch nicht berücksichtigten Tatsache: aus der großen Verbreitung des Glaubens an Geistererscheinungen, also an die Möglichkeit der Wiederkehr der Gestorbenen, überhaupt an einen innigen Zusammenhang der Geisterwelt mit der Welt der Lebenden, an ein stetes Eingreifen der ersteren in die letztere. Dieser Glaube war bei den Römern wie bei den Griechen uralt; über seine Entwicklung und die Formen, die er bei beiden Völkern annahm, sind wir nur unvollkommen unterrichtet. Die Vorstellung, daß die guten Geister der Abgeschiedenen als Schutzgeister der Lebenden walten, taucht schon in der ältesten griechischen Poesie auf (Hesiod sagt: die Seelen der Menschen des goldenen Zeitalters seien nach dessen Ablauf gute Dämonen geworden, die als Wächter der sterblichen Menschen in Nebel gehüllt über die Erde wandeln, über Recht und Unrecht wachen und Reichtum geben): aber dann verschwindet sie wieder bis zu der Zeit, wo der spätere Platonismus sie mit seiner Dämonenlehre verschmolz[3]). Der diesem Glauben entsprechende an die Geister der Bösen als spukende, „selber gequälte und andere quälende“[4]) Laren und Lemuren läßt sich dagegen als allgemein und fest gewordener Volksglaube nur bei den Römern nachweisen. In anderen Beziehungen stimmt der Geisterglaube beider Völker völlig überein. Namentlich heftete er sich hier wie dort an die Geister vor der Zeit oder gewaltsam Umgekommener (deren unversöhnlicher Zorn auch Unschuldige verfolgt und verdirbt)[5]) und Unbegrabener. Wenn übrigens auch in den späteren Jahrhunderten der römische und griechische Geisterglaube durch hin und her übertragene Vorstellungen sich immer mehr ausgeglichen haben wird, so fehlt doch dem letzteren der feste Anhalt, die bestimmte Form und Richtung,

---

1) Über die Fortdauer dieses Glaubens bei den Neugriechen B. Schmidt a. a. O. S. 249 f. 2) Rohde, S. 633 u. 650. 3) Lehrs[2] a. a. O. S. 167 f. Auch Heraklit scheint nach der freilich sehr verdorbenen Stelle Hippolyt. 9, 10 p. 446, 18 (Bernays Die Heraklitischen Briefe S. 38) diese Vorstellung gehegt zu haben. 4) Nissen Das Templum S. 148. Preller RM. II[3] 113 f. 5) Lobeck. Aglaoph. 302 k. Preller a. a. O.

welches alles dem ersteren der öffentliche Kultus gab. Die Vorstellung eines ununterbrochenen Wechselverkehrs zwischen Unter- und Oberwelt unterhielt und bestärkte im römischen Volksglauben namentlich die Eröffnung des mundus, d. h. der tiefen Grube, die in jeder Stadt den Göttern und Geistern der Tiefe zugleich als Göttern der Saat geweiht war, an drei Tagen im Jahre (24 August, 5. Oktober, 8. November), wo dann die Scharen „der Schweigenden" ungehindert ein- und ausfahren konnten; sodann das Allerseelenfest am 21. Februar (Feralia) und in der vorausgehenden Woche (13.—20., Parentalia), dessen Vernachlässigung einst nach der Legende ein großes Sterben zur Folge gehabt hatte; endlich die Gebräuche, mit denen man in den drei Nächten der Lemurien (9., 11. und 13. Mai) die spukenden Geister beschwichtigte und versöhnte[1]).

Daß nun Unsterblichkeits- und Geisterglaube nicht bloß in innigster Wechselbeziehung stand, sondern daß auch der erstere sich gern durch den letzteren stärkte und befestigte, ist ebenso selbstverständlich, wie daß Zweifler durch Erscheinungen überzeugt wurden oder bereit waren, sich durch sie überzeugen zu lassen. Der Verfasser der Homilien des sogenannten Clemens Romanus erzählt, von Zweifeln über die Unsterblichkeit gequält habe er sich eine unumstößliche Gewißheit durch das Erblicken einer abgeschiedenen Seele mit eigenen Augen verschaffen wollen: er gedachte nach Ägypten zu reisen und dort einen Zauberer zu einer Totenbeschwörung zu bewegen; doch von einem Philosophen erinnert, daß dies ein nicht bloß gesetzlich verbotenes, sondern auch gottverhaßtes Tun sei, gab er seine Absicht auf[2]). Ein Monument, das ein Ti. Claudius Panoptes und seine Frau Charmosyne ihren beiden gestorbenen Töchtern „nach einem Gesicht" errichteten, trägt die Inschrift: „Du, der du dies liesest, und zweifelst, daß es Manen gibt, gehe mit uns eine Wette ein, und du wirst zur Einsicht gelangen"[3]). Aber auch in gebildeten Kreisen fiel Geisterglaube und Unsterblichkeitsglaube vielfach zusammen. Freilich spotteten dort nicht bloß alle, die epikureische und materialistische Anschauungen hegten oder zu ihnen neigten, über den Nachtspuk der Lemuren (so gut wie über

1) Preller a. a. O. II³ 67 f.; 117 ff. Die Parentalien (die nicht zu den ältesten Totenopfern gehörten Mommsen CIL I p. 386) galten dem deus parens oder den dei parentes (parentum), Göttern der heimgegangenen Eltern. Jordan De genii et Eponae pict. Pomp., AdI. 1872 p. 45. Ders. bei Preller RM. II³ 98, 2. BdI. 1880 p. 188—191 (Bleitafel): — dii inferi, si illam videro tabescentem, vovi sanctum illud (?) anniversarium facere dibus parentibus illius. 2) Clement. Roman. Homil. I 5.
3) Henzen 7346.

Träume, Wunder, Hexen und Zauberei) und behaupteten, daß nur Weiber, Kinder und delirierende Kranke Gespenster sähen[1]), sondern auch ein großer Teil der Unsterblichkeitsgläubigen verhielt sich inbezug auf Geistererscheinungen zweifelnd oder ablehnend, wie z. B. Seneca.

Ob dies aber auch selbst in den Kreisen der philosophisch Gebildeten (namentlich seit dem 2. Jahrhundert) die Mehrzahl war, steht dahin. Die von Lucian im „Lügenfreunde" geschilderte Gesellschaft des Eukrates, in der niemand zweifelt, daß es „Dämonen und Gespenster gibt, und daß die Seelen der Toten auf der Erde umherwandeln und erscheinen, so vielen sie wollen", besteht, außer einem Arzte, aus einem Peripatetiker, einem Stoiker, einem Platoniker und einem heiligen Pythagoreer, und Eukrates selbst ist ein Mann, der sich gründlich mit Philosophie beschäftigt hat[2]). Am festesten hielten am Geisterglauben die Neupythagoreer und pythagoraisierenden Platoniker, die in den Erscheinungen eine Bürgschaft für die Wahrheit nicht bloß ihres Unsterblichkeitsglaubens, sondern auch ihrer Dämonenlehre fanden. Der philosophierende Rhetor Maximus aus Tyrus, der ganz auf dem Boden eines bereits zum Neuplatonismus hinneigenden Platonismus steht, betrachtet wie alle Gleichgesinnten die Dämonen, zu denen auch die abgeschiedenen Seelen gehören, als das eigentliche Band zwischen der sinnlichen und übersinnlichen Welt[3]). Die zu Dämonen gewordenen Seelen, sagt er, sind betrübt über ihr vergangenes Leben, beseligt über ihr jetziges; betrübt aber auch über die verschwisterten Seelen, die noch auf der Erde weilen, und in Menschenliebe zu dem Wunsche gestimmt, sich ihnen zuzugesellen und sie aufzurichten, wenn sie gleiten. Und es ist ihr Auftrag von der Gottheit, die Erde zu besuchen und sich zu beteiligen an aller Menschengeburt, an allem Menschengeschick, Menschendenken und Menschenhandeln und den Guten zu helfen, den Unrecht Leidenden beizustehen, den Unrecht Tuenden aber die Strafe aufzuerlegen[4]). Er erzählt ohne den leisesten Zweifel, daß die Bewohner von Ilium den Hektor oft in Sprüngen mit blitzenden Waffen über das Gefilde eilen sähen, und daß Achilles auf der kleinen Insel im Schwarzen Meer vor der Donaumündung, wo er als verklärter Heros ein Heiligtum hatte, oft den Schiffern erschienen sei: einige sahen ihn in der Gestalt eines jugendlichen Manns mit

1) Horat. Epp. II 2, 208. Plutarch. Dio 2, 2. 2) Lucian. Philops. 5. 6. 29. Über den Peripatetiker Antisthenes, den Phlegon. Mirabb. 3 als Gewährsmann angeführt, vgl. Zeller II² 2, 59. 3) Zeller III² 2, 182 ff. 4) Maxim. Tyr. XV 6.

blondem Haar in goldener Rüstung einherspringen, andere hörten ihn einen Schlachtgesang singen, noch andere hörten und sahen ihn; einen, der auf der Insel eingeschlafen war, hatte Achill selbst aufgeweckt, in ein Zelt geführt und bewirtet; Patroklus schenkte ein, Achill spielte die Zither, auch Thetis und ein Chor von anderen Dämonen war zugegen[1]). Apulejus (der, wie bereits bemerkt, die Dämonenlehre mit besonderer Vorliebe behandelt hat) richtet in seiner Verteidigungsrede wegen der ihm Schuld gegebenen Zauberei gegen seinen Ankläger (nach dessen falscher Angabe er sich der Figur eines Skeletts zu magischen Zwecken bedient haben sollte) folgende Verwünschung: „Dir wende für diese Lüge der Gott, der zwischen der Ober- und Unterwelt hin und her wandelt (Merkur), die Ungunst beider Götterkreise zu und lasse deinen Blicken unaufhörlich Gestalten der Toten begegnen, und soviel Schatten, Lemuren, Manen und Larven es irgend gibt, alle Nachterscheinungen, alle Grabgespenster, alle Schrecknisse der Leichenbrandstätten“[2]). Eine Grabschrift zu Puteoli schließt: „Möge den, der diesen Stein von der Stelle rückt, der Zorn der Schatten derer treffen, die hier begraben sind“[3]). Plutarch beruft sich (in der Widmung der Biographien des Dio und Brutus an Sossius Senecio) den Leugnern von Geistererscheinungen gegenüber auf diejenigen, die diesen beiden so seelenstarken und philosophischen Männern ihr Ende nach ihrer eignen Aussage vorher verkündeten. Daß es in einem Bade zu Chäronea, wo zu Lucullus' Zeit ein Mord vorgefallen war, gespukt hatte und noch spukte, berichtet er nach den Angaben anderer, ohne, wie es scheint, daran zu zweifeln[4]). Der Geister- und Dämonenglaube war aber auch mit anderen philosophischen Anschauungen als der platonischen sehr wohl vereinbar. Der Cyniker Peregrinus Proteus, der sich nach Lucians Bericht mit dem Rufe: „Mütterliche und väterliche Dämonen, nehmt mich gnädig auf!“ — in die Flammen stürzte, hatte verbreitet, ihm sei bestimmt, nach seinem Tode ein nachthütender Dämon zu werden, und man konnte nicht zweifeln, daß Einfältige genug behaupten würden, ihm nachts begegnet, durch ihn von Fieber befreit worden zu sein[5]). Der jüngere Plinius, dessen Ansichten hauptsächlich durch stoische Lehren bestimmt waren, erbittet sich die Ansicht seines Freunds Licinius Sura (Konsul 102) darüber, ob es Gespenster gebe, und ob sie eine eigene Form und ein übermenschliches

1) Maxim. Tyr. XV 7. 2) Apulei. Apol. p. 504. 3) CIL X 2487: Qui hunc titulum sustulerit, habeat iratas umbras qui hic positi sunt (sic). 4) Plutarch. Dio c. 2. Cimon. c. 1. 5) Lucian. Peregr. 27 sq. 36.

Wesen (numen) haben, oder ob es eitle Einbildungen sind, die nur aus unserer Furcht ihre Gestalt empfangen[1]). Er glaubte das erstere und erzählt zum Beweise unter anderem eine Gespenstergeschichte, die der des Pythagoreers Arignotus (in Lucians „Lügenfreund") sehr ähnlich ist. Ein großes Haus zu Athen wurde durch einen allnächtlichen Spuk unbewohnbar; der Geist erschien in der Gestalt eines abgezehrten, alten Manns mit langem Bart und Ketten an Händen und Füßen, mit denen er furchtbar rasselte. Endlich hatte ein Philosoph Athenodorus den Mut, der Erscheinung standzuhalten, die ihm so lange winkte, bis er ihr mit einem Lichte folgte; im Hofe verschwand sie plötzlich. Am folgenden Tage grub man an dieser Stelle nach und fand ein Gerippe in Ketten, nach dessen regelmäßiger Bestattung der Spuk aufhörte. Diese Geschichte glaubte Plinius, wie er sagt, auf die Versicherung anderer, einen noch kindischeren Spuk berichtet er ohne den leisesten Zweifel als selbst erlebt. Plinius' Freund Sueton sagt, es sei hinlänglich bekannt, daß vor dem Begräbnisse Caligulas die Wächter der Lamianischen Gärten, wohin man seine Leiche gebracht hatte, von Gespenstern erschreckt worden, und in dem Hause, in dem er gestorben, keine Nacht ohne Spuk vorübergegangen sei, bis das Haus abbrannte[2]). Noch mehr Beispiele eines krassen Geisterglaubens der Gebildeten im 2. Jahrhundert liefern die Schriften des Pausanias[3]), und doch wird auch seine Glaubensseligkeit, wenn möglich, von der Gespenstersucht des Philostrat und Cassius Dio übertroffen. Was der erstere von den Erscheinungen und Machtbeweisen der Heroen des trojanischen Krieges berichtet, wird man im wesentlichen als aus volkstümlicher Überlieferung entlehnt betrachten dürfen. Nach ihm erschienen den Hirten der troischen Ebene die Gestalten der homerischen Helden riesengroß, in kriegerischer Rüstung, besonders Hektor, der auch Wunder tat, und von den griechischen namentlich Protesilaos, der noch voll lebendig war. Er war bald im Hades, bald in seiner Heimat Phylake in Phthia (wo er auch Orakel erteilte), bald in Troas, erschien zur Mittagszeit,

1) Plin. Epp. VII 27. 2) Sueton. Calig. c. 59. — Die (in der 1. Auflage an dieser Stelle erwähnte) Gespenstergeschichte, aus welcher Goethe den Stoff zur Braut von Korinth entnommen hat, gehört nicht hierher. Wie Rohde D. griech. Roman[2] S. 419, 2 bemerkt, hat Phlegon dieselbe einem (pseudonymen) Briefe des Hipparchus, Verwalters der von König Philipp II von Mazedonien eroberten Stadt Amphipolis, an Arrhidäus (Halbbruder Alexanders d. Gr.) entlehnt. Vgl. auch Rohde Zu den Mirabilien des Phlegon, Rh. M. XXXII (1877) S. 329 ff.
3) Pfundtner Des Pausanias Lebens- und Glaubensanschauungen S. 16 (Paus. I 32, 3. VIII 10, 4. VI 6, 3 sq. VI 20, 8).

heilte Krankheiten und half auch in Liebespein; einen Widersacher machte seine Erscheinung blind[1]). Cassius Dio berichtet wiederholt ganz ernsthaft, wie bei großen Ereignissen die Toten in Masse aus den Gräbern aufstanden, z. B. bei der Schlacht von Actium und dem Versuche Neros den Korinthischen Isthmus zu durchgraben[2]). Er erzählt, daß im Jahre 220 ein Geist, der nach seiner eigenen Aussage der Geist Alexanders des Großen war, auch dessen wohlbekannte Gestalt, Züge und Kleidung trug, mit einem Gefolge von 400 als Bacchanten gekleideten Menschen von der Donau bis zum Bosporus zog, wo er verschwand: keine Behörde wagte ihn aufzuhalten, vielmehr wurden ihm überall auf öffentliche Kosten Nachtlager und Nahrung gegeben[3]).

Die Totenbeschwörung.

Auch die häufige Erwähnung der Zaubereien, bei denen Geister beschworen wurden, läßt auf eine große Verbreitung eines unbedingten Geisterglaubens in den höheren und gebildeten Kreisen schließen. Die Geisterbeschwörung wurde allem Anscheine nach sehr häufig Veranlassung zu grauenhaften Verbrechen, da der Zauber angeblich über Seelen von gewaltsam (besonders vor der Zeit) Umgekommenen am meisten Macht haben sollte; daher Morde, namentlich Kindermorde, zu diesem Zweck offenbar nur zu oft verübt wurden[4]). Unter den römischen Kaisern haben Nero, Caracalla, Didius Julianus und Elagabal diese Art der Magie getrieben. Von den beiden letzteren berichtet Dio ausdrücklich, daß sie dabei Kinder schlachten ließen[5]). Caracalla, der keine Art der Zauberei und Wahrsagerei unversucht ließ, beschwor, um sich von den Erscheinungen seines Vaters und seines gemordeten Bruders zu befreien, die ihn verfolgten, unter anderem den Geist des ersteren und des Commodus, doch vergebens; wie man in Rom flüsterte, war zugleich mit dem Schatten des Severus auch der des Geta heraufgestiegen[6]). Aus demselben Grunde beschwor Nero den Geist seiner Mutter Agrippina[7]). Er war am leidenschaftlichsten der Geisterbeschwörung ergeben, und da ihm „Menschen zu schlachten ja höchst erwünscht war", mag er ihr auch die meisten Opfer gebracht haben. Der Partherkönig Tiridates, der im Jahre 66 mit einem Gefolge von Magiern nach Rom kam, weihte ihn in die „magischen Mahlzeiten" und alle Geheimnisse der Magie ein[8]); doch

1) Rohde S. 638 f. 2) Dio LI 17. LXII 17. 3) Id. LXXIX 18. 4) Lobeck. Aglaoph. p. 221 sqq. Marquardt StV. III² 113, 1. Vgl. besonders Tertullian. De anima c. 56 sqq. Norden, Vergilstudien I 372. 5) Dio LXXIII 16. LXXIX 11. 6) Dio LXXVII 15. Herodian. IV 12, 3. 7) Sueton. Nero c. 34. 8) Plin. N. h. XXX 14 sq.

muß Nero dieser Zauberei schon früher gefrönt haben. Denn Lucan († 65) hat eine mit allem Luxus des Gräßlichen ausgemalte Episode der Totenbeschwörung seinem Epos offenbar in keiner anderen Absicht eingefügt, als um seiner Verdammung dieser Leidenschaft des Kaisers, dem er (seit 64) feindlich gegenüberstand[1]), einen starken Ausdruck zu geben. Es ist Sextus „der unwürdige Sohn des großen Pompejus", der in der Pharsalia die Zukunft durch Totenbeschwörung erfahren will; die heiligen und erlaubten Prophezeiungen verschmähend, hat er sich zu „den abscheulichen Geheimnissen der götterfeindlichen Magier" und zu den Schrecken der Unterwelt gewandt; „dem Elenden waren die Himmelsgötter nicht allwissend genug!"[2]) Die Hexe Erichtho, die seinem Wunsch willfahrt, ist ein entmenschtes Wesen; ihren Anspruch, von den Unterweltsgöttern erhört zu werden, begründet sie durch die greuelvollsten und unnatürlichsten Verbrechen, die sie in Masse begangen hat, und unter denen Kindermord ausdrücklich angeführt wird[3]). Die Beschreibung der Totenbeschwörung selbst macht auch an und für sich betrachtet nicht den Eindruck eines bloßen Phantasiegemäldes. Ihre Einzelheiten lassen sich fast Punkt für Punkt aus anderen ähnlichen Schilderungen belegen: daß der Geist nur auf Befragen Antwort gibt, aber von selbst nicht redet[4]), ist eine für Geisterbeschwörung fast notwendige Voraussetzung; und daß die Hexe eine Leiche wählt, deren Lunge unversehrt ist, weil der Tote sonst nicht sprechen kann, ist auch schwerlich eine dichterische Erfindung, sondern sieht ganz wie eine (den Gläubigen gewiß sehr einleuchtende) Doktrin der Beschwörer aus[5]). Sehr begreiflich ist auch, daß diese am leichtesten die Leichen kürzlich Verstorbener beleben zu können angaben. Beschwörungen von längst abgeschiedenen Geistern mögen wohl am besten ohne Zeugen gelungen sein. So hatte der alexandrinische Gelehrte Apio den Schatten Homers zitiert, um von ihm zu erfahren, in welcher der sieben Städte, die ihn den Ihrigen nannten, er wirklich geboren sei: leider durfte er die ihm gewordene Antwort nicht mitteilen[6]); vielleicht gab der Geist denselben Grund an, wie der des Protesilaos bei Philostrat: weil dann nämlich die übrigen Städte in ihrem Eifer in der Verehrung Homers nachlassen würden[7]).

---

1) Genthe De Lucani vita et scr. p. 22. 2) Lucan. Phars. VI 420—434. 3) Id. ib. 706—711; vgl. 529 sqq. 560. 4) Id. ib. 761 sqq. 5) Lucan. ib. 630 sq. Vgl. Apulei. Metam. II 40. Heliodor. Aethiop. VI 14. Quintilian. Decl. 10. Anthol. Lat. ed. Riese I 406. 6) Lehrs Qu. ep. p. 7. 7) Philostrat. Heroic. ed. K. p. 319, 3. Responsa umbrarum noch Augustin. C. D. X 35, 56.

Übrigens bedienten sich die Zauberer der beschworenen Geister, sowie anderer Dämonen auch, um ihre Feinde mit Erscheinungen zu quälen, ihnen Krankheiten und Schmerzen zu senden, ihre Zunge zu fesseln u. dgl.[1]). Solcher Zauber wurde auch durch Beschwörungen geübt, die, auf Bleitafeln geschrieben, in Gräber niedergelegt wurden und von denen eine Anzahl sich erhalten hat[2]). Dieser Zauber ist eine Art der sogenannten Devotion, durch die man Lebende den Mächten der Unterwelt weihte, sie beruht auf dem ebenso alten als verbreiteten Glauben, daß diese Mächte über das Leben Gewalt haben und es hinabzuziehen streben[3]); die zu ihnen gehörenden Geister der Toten, die man gleichsam beschwichtigend die Guten oder die Holden (Dei Manes) nannte und mit Opfern versöhnen zu müssen glaubte[4]), werden auch in der alten Devotionsformel, durch die der römische Feldherr das feindliche Heer dem Tode weihte, angerufen[5]). In einer Grabschrift, die ein Mann seiner verstorbenen Frau errichtet hat, versichert er, daß er ihre Überreste angstvoll wie eine Gottheit ehre. „Schone, Liebste, den Mann, ich flehe, schone, Daß er ferner noch viele, viele Jahre stets dir Opfer und Kränze bringen möge, Und mit duftendem Öl die Lampe füllen"[6]). Eine Anrede an eine verstorbene „Herrin oder Patronin" lautet: „So lange ich lebe, ehre ich dich, was nach meinem Tode sein wird, weiß ich nicht. Schone deine Mutter und deinen Vater und deine Schwester Marina, damit sie dir nach mir Ehre erweisen können"[7]). In demselben Sinne werden Verstorbene angerufen, die Ihrigen zu erhalten[8]) oder (bei den Unterweltsgöttern) für sie zu bitten[9]).

Die Devotion.

Kennen wir nun auch von dem damaligen Geisterglauben vorzüglich nur die finsteren und unheimlichen Seiten, so zeigt sich doch auch

---

1) Lobeck. Aglaoph. p. 222 sq. 2) Gesammelt von Marquardt StV III² 112 A. R. Wuensch, Defixiones tabulae magicae, App. zu CIA III; die sethianischen Verfluchungstafeln aus Rom, 1898 S. 7 u. 18 f. Andollent, defixionum tabellae 1904. 3) Vgl. auch CIL II 2255 (a. C. 19): dei Manes ad se receperunt Abulliam. Ib. VI 3, 19 874: Quem quoniam Manes ut alumnum di rapuerunt, Ne calcare velis nec gravis esse loco. Ib. IX 175: quem di Manes properarunt eripere immaturum. 4) Marquardt a. a. O. S. 122 f. 310 ff. Den Manen die Grabdenkmäler zu widmen, war vor August noch nicht üblich. Jordan De genii et Eponae pict. Pomp., AdI. 1872 p. 45. Derselbe bei Preller RM. II³ 66, 3. 5) Liv. VIII 9. Marquardt a. a. O. S. 279 f. 6) Henzen in Gerhards Archäol. Anz. Nr. 112 S. 201. 7) CIL VI 2, 12 072 = Henzen-Orelli 6206. 8) Renier Inscr. de l'Alg. 283 = CIL VIII 2803 a (Serva tuos omnes). 9) Orelli 7400 (Pete pro parentes tuos). CIL VI 2, 12072: Funde preces subolum ac votis utere nostris, Ut longum vitae liceat transducere tempus (orat maritus, ut uxor preces liberorum et vota ipsorum deis commendet). Boissier Religion rom. I 305.

hier, wie weit verbreitet und unwiderstehlich der Hang war, sich in die Geheimnisse des Jenseits und der Geisterwelt zu vertiefen; und wenn auf die Phantasie das Grauen immerhin die unwiderstehlichste Anziehungskraft geübt haben mag, so wird sie sicherlich auch geschäftig gewesen sein, gegenüber den Qualen und der Ruhelosigkeit der Unseligen den Frieden und die Wonnen der Seligen auszumalen.

Unterschiede des christlichen und antiken Unsterblichkeitsglaubens. Der letztere dem diesseitigen Leben zugewandt.

Doch freilich war der Trost, den der Unsterblichkeitsglaube den Menschen jener Zeit und dem Altertum überhaupt gab, sehr verschieden von dem, den die christliche Hoffnung auf eine ewige Seligkeit den Gläubigen bietet. Nicht bloß, daß dem antiken Unsterblichkeitsglauben die unumstößliche Sicherheit und Gewißheit eines Offenbarungsglaubens und damit auch der feste Anhalt abging, den dieser für die Gestaltung der Bilder des anderen Lebens gewährt: er war auch keineswegs so ausschließlich wie der christliche Glaube auf die Ewigkeit gerichtet, sondern wohl ebensosehr, wenn nicht in noch höherem Grade, der Zeitlichkeit zugewandt. Nach dem römischen Volksglauben wie nach der Platonischen Dämonenlehre war ja der Lohn der Guten nicht oder nicht vorzugsweise, zu eigener Seligkeit in ein überirdisches Dasein entrückt zu werden, sondern an den Leiden und Freuden der späteren Menschen schützend, helfend und leitend teilzunehmen. Die Aufopferung der Besten aller Zeiten und Völker konnte Cicero sich kaum anders erklären, als daß sie auch nach ihrem Tode vermögen würden, Zeugen der von ihnen ausgegangenen Wirkungen wie ihres Ruhms zu sein[1]).

Der Wunsch einer Fortdauer im Gedächtnis der Nachwelt.

Der ganze Totenkultus der Griechen und Römer hatte die Tendenz, den Zusammenhang zwischen den Lebenden und den Toten ununterbrochen zu erhalten. Die Wohnungen der Toten waren nicht abgeschiedene, stille, selten besuchte Ruhestätten, wie unsere Kirchhöfe, sondern vor den Toren der Städte zu beiden Seiten der Landstraße wurden sie angelegt, wo der Strom des lebendigen Verkehrs gerade am stärksten vorbeiflutete[2]): sowohl, wie Varro sagt, zur steten Mahnung für die Vorüberziehenden, daß auch sie einst zu dieser Ruhe gelangen würden[3]), als zur unaufhörlichen Erhaltung und Erneuerung des Gedächtnisses der Abgeschiedenen, nicht bloß bei Angehörigen

1) Cic. Tusc. I 15, 35. 2) Jireçek Archäol. Fragmente aus Bulgarien. Österreich. Mitt. X 1886 S. 64 (Küstendil): *Πάντας ὅσοι στείχουσιν ἀπ' ἄστεος ἠδὲ πρὸς ἄστυ Λεύσσω ἠδ' εἰσορόω.* 3) Varro L. l. VI § 45.

und Nachkommen, sondern bei allen später Lebenden. Jene Mahnung las man auf Grabsteinen öfter in dieser Form: „Du müder Wanderer, der an mir vorübergeht, Nach langem Wandern kommst du endlich doch hierher“[1]). Um ein freundliches Andenken wird für die Toten häufig in den Inschrifteng ebeten. „Titus Lollius Masculus“, so lautet eine derselben, „ist hier neben den Weg gelegt, damit die Vorbeigehenden sagen: Titus Lollius, sei gegrüßt“[2]). Ebenso werden auch sonst die Wanderer aufgefordert, dem Toten einen solchen ehrenden und freundlichen Nachruf zu gönnen, und ihnen Segen gewünscht, wenn sie es tun würden, z. B.: „Mögest du, der du dies durchlesen wirst, leben und gesund bleiben, lieben und geliebt werden, bis deine Stunde kommt“[3]). Ja es wird selbst dem Toten eine Erwiderung auf ihre Anrede in den Mund gelegt, so daß eine Art Dialog zwischen ihm und dem Vorübergehenden durch den letzteren vom Grabstein abgelesen werden konnte[4]).

Wie der Glaube verbreitet war, daß die Toten sich an solchen Zeichen des Anteils von seiten aller Lebenden ohne Unterschied immerfort erfreuen würden, so natürlich nicht minder, daß die Opfer, Spenden und Festmahlzeiten an ihren Gräbern, der Blumenschmuck, in dem an den „Rosen- und Violentagen“ die Denkmäler prangten, das Licht der frisch gefüllten Grabeslampe und der Duft ihres wohlriechenden Öls ihnen mindestens als Beweise eines fortdauernden Andenkens bei den Nachkommen wohltuend sein würden: so erfolgten alle solche Darbringungen in der Voraussetzung, daß es der Wunsch der Abgeschiedenen sei, mit den späteren Geschlechtern gleichsam fortzuleben. In demselben Sinne sind auch auf den griechischen Grabdenkmälern vorzugsweise Szenen aus dem vergangenen Leben der Gestorbenen dargestellt, „ihre Existenz gleichsam fortgesetzt und bleibend gemacht“. Die unmittelbare Gegenwart dieser einfach rührenden, die menschliche Teilnahme in hohem Grade anregenden Darstellungen berührten

---

1) CIL I 1431 —V 1, 4111 (Cremona):

Heus tu viator lasse, qui me praetereit
Cum diu ambulareis, tamen huc veniumdumst tibi.

Vgl. Bücheler, Rh. M. 1872. 136 (LXXXIV. LXXXVII). CIL XI 1, 4010 (Capena): (H)eus tu veni hoc (et qu)eiesc(e) pusi(l)um. Innuis et negitas. Tamen hoc redeu(n)dus (st. redeundust, wie molestust, moriundust CIL X 5371) tibi.
2) Orelli 4737 = CIL V 2, 7464 (Odalengi Ferratensi [= Monferrati] oppido).
3) CIL VI 2, 13 075. 4) Z. B. Orelli 4743 sq. BdI. 1864 p. 155: „Have Victor Fabianae.“ „Di vos bene faciant amici, et vos viatores habeatis deos propitios, qui Victorem Publicum Fabianum a censibus P. R. non praeteritis. Salvi eatis, salvi redeatis. Et vos qui me coronatis vel flores iactatis, multis annis faciatis.“ Mehr dgl. bei Wilmanns E. I. 180.

Goethes auch hier dem antiken verwandten Geist aufs wohltuendste. Ihm sagte es besonders zu, daß die Menschen auf diesen Grabsteinen nicht die Hände falten, nicht in den Himmel schauen, sondern beieinander stehen, wie sie auf Erden beieinander gestanden, einander geliebt haben: „der Wind, der von den Gräbern der Alten herweht, kommt mit Wohlgerüchen über einen Rosenhügel“[1]). Auf diese Fortdauer im Gedächtnis der Nachwelt haben im ganzen Altertum auch solche Wert gelegt, die den Glauben an eine persönliche Unsterblichkeit verwarfen oder dessen nicht bedurften[2]). Selbst Epikur, in dessen Glückseligkeitslehre der Satz, daß Sein und Bewußtsein mit dem Tode aufhöre, den eigentlichen Schlußstein bildet, verordnete in seinem Testament, daß sein Geburtstag und der 20. jedes Monats zu seinem und seines Freunds Metrodor Andenken festlich begangen würde: und in der Tat ist dies noch Jahrhunderte nach seinem Tode von seinen Anhängern geschehen[3]).

Der antike Unsterblichkeitsglaube nicht wie der christliche ein unentbehrlicher Trost.

Wenn der antike Unsterblichkeitsglaube aber auch an einer persönlichen Fortdauer in einem höheren, reineren, folglich seligeren Dasein festhielt, so setzte er doch keineswegs das jenseitige Leben in einen so schroffen Gegensatz zum irdischen als der christliche und stand deshalb auch dem Unglauben und dem Zweifel nicht so schroff gegenüber als dieser. Wenn die griechische Volkssprache die Toten „Selige“ nannte[4]), konnten sie ihr schon darum so heißen, weil sie den Mühsalen, Leiden und Täuschungen des Lebens entrückt waren[5]). Der Tod, der diese Erlösung brachte, erschien darum auch dann nicht als ein Übel, wenn er das Ende des Seins war. Den Gegensatz der christlichen und antiken Auffassung drücken vielleicht am besten die Worte aus, die Sokrates in der Apologie des Plato nach seiner Verurteilung zum Tode zu seinen Richtern spricht: der Tod sei entweder ein ewiger Schlaf oder der Übergang zu einem neuen Leben, in keinem von beiden Fällen aber sei er ein Übel[6]). Beide Aussichten erscheinen hier also als tröstliche, nur die eine in höherem, die andere in geringerem Grade: während der christliche Glaube den Tod, dem keine Auferstehung zur Seligkeit folgt, als das unseligste Los betrachtet. Ihm ist das andere Leben das wahre, von dort empfängt das irdische Dasein sein Licht, ohne dessen Strahlen es völlig düster sein würde. Nicht in der Weise, sagt Lactantius, wie die Philosophen geglaubt haben,

1) Goethe Werke 1840) 23. 43. 2) Ebenso auch Diderot: Rosenkranz, Diderot S. 292. 3) Zeller III² 1, 354. 3. 4) Jahn ad Pers. 3, 105. 5) Z. B. Orelli 1197. 6) Plato Apol. 40 C.

wird die Seligkeit dem Menschen zuteil. Selig kann er nicht sein, solange er im Leibe lebt, der notwendig durch Verfall der Auflösung zugeführt werden muß, sondern erst dann, wenn er nach Befreiung der Seele von der Gemeinschaft des Körpers im Geiste allein lebt. In diesem einen allein können wir in diesem Leben selig sein, wenn wir es auch noch so wenig zu sein scheinen: daß wir die Verlockungen der Lüste fliehend und allein der Tugend dienend in allen Mühsalen und Kümmernissen leben, welche Übungen und Stärkungen in der Tugend sind: daß wir jenen rauhen und schweren Weg einhalten, der uns zur Seligkeit frei gegeben ist. Also kann das höchste Gut, dessen Besitz selig macht, nur in der Religion und Lehre enthalten sein, welche die Hoffnung der Unsterblichkeit in sich schließt[1]). Augustinus nennt geradezu das ewige Leben das höchste Gut, sowie den ewigen Tod das höchste Übel. Wohl kann auch hienieden der selig genannt werden, dessen ganzes Sein auf jenes Ziel gerichtet ist, der es in glühender Liebe und treuer Hoffnung festhält: doch mehr durch die Hoffnung als durch die Wirklichkeit. Ohne diese Hoffnung gibt es nur falsches Glück, nur Leid und Elend[2]).

Pessimismus und Weltschmerz im Altertum.

Es ist eine verbreitete Ansicht, daß für die Menschen des Altertums dieses Leben deshalb einen höheren Wert gehabt habe, weil ihre Hoffnungen auf das Jenseits weder so felsenfeste, noch so hell leuchtende sein konnten als die der Christen. Aber der Gesamteindruck der griechischen und römischen Literatur bestätigt diese Ansicht keineswegs. Die angeborene, an der ewig neuen Herrlichkeit der Welt, wie an der Größe und Schönheit des Menschenlebens genährte Lust am Dasein ist allerdings echt antik. Aber sie ist nur der eine Pol der antiken Weltanschauung, dem als der andere eine aus tiefster Empfindung menschlichen Elends und menschlicher Hilflosigkeit entspringende Resignation gegenübersteht, deren bald schmerzliche, bald ergebungsvolle Äußerungen sich wie ein roter Faden durch die ganze antike Literatur ziehen. Schon Homer, dem doch der Gedanke an das Jenseits so völlig trostlos erschien, läßt den höchsten Gott sagen: Von allem, was auf der Erde atmet und kriecht, ist nichts jammervoller als der Mensch! Aber wenn er noch glaubte, daß im Saale des Zeus zwei Fässer stehen, eines mit den guten, das andere mit den bösen Gaben, so sind es bei den Späteren zwei Fässer des Bösen, nur eins des Guten[3]),

1) Lactant. Div. Inst. III 12; vgl. VII 8. 2) Augustin. C. D. XIX 4, 1 u. 20.
3) Lehrs Pop. Aufs.² S. 43 f.

und dem Simonides erschien das Menschenleben so von Übeln erfüllt, daß zwischen Leiden und Leiden nicht einmal die Luft einzudringen vermag. Als die Mutter des Kleobis und Biton die Göttin bat, ihren Söhnen das zu gewähren, was den Menschen zu gewinnen das beste wäre, gab ihnen die Göttin den Tod und offenbarte so, wie Herodot sagt, daß der Tod für den Menschen besser sei als das Leben[1]). Mehrmals war dies durch Offenbarungen anderer Gottheiten bestätigt worden[2]). Es ist gerade die Zeit der Jugend- und Manneskraft des griechischen Geistes, in welcher der schon von Theognis[3]), dann unter anderen auch von Sophokles ausgesprochene, von Bacchylides[4]) dem Herakles in den Mund gelegte Gedanke sich in mannigfachen Formen wiederholt: das beste Los sei, gar nicht geboren zu werden, das nächstbeste, so bald als möglich nach der Geburt zu gehen, woher man kam[5]). Man sollte daher, heißt es in oft angeführten Versen des Euripides, die Geborenen beklagen, die Gestorbenen froh und beglückwünschend bestatten[6]). Auch wenn der Tod ein traumloser Schlaf ist, sagt Sokrates in der Apologie des Plato, ist er dem Leben vorzuziehen; denn jeder, selbst der Perserkönig, wird, wenn er sein Leben überdenkt, finden, daß die Tage und Nächte, die er besser und glücklicher verbracht hat, als eine ohne Traum durchschlafene Nacht, sehr leicht zu zählen sind[7]). „Jung rufen die Götter, wen sie lieben, aus der Welt", heißt es bei Menander, dem geistvollsten Dichter der alexandrinischen Epoche, aus dessen Fragmenten uns ganz vorzugsweise der gedämpfte Ton einer resignierenden Lebensauffassung entgegenklingt[8]); ihm erschien als „des Menschenlebens Zwillingsschwester Traurigkeit"[9]), und der als der Glücklichste, „der ohne Kummer der Welt Erhabenheit geschaut, und eilig dann zurückgekehrt, von wo er kam".

Auch in der römischen Literatur fehlt es an Äußerungen verwandter Natur keineswegs. So hatte Cicero seinen „Hortensius" mit einer Betrachtung über die Eitelkeit und Unseligkeit der Menschen ge-

1) Herodot. I 31. 2) Cic. Tuscul. disp. I 47, 113. Plutarch. Consol. ad Apoll. 14. 3) Theogn. 425 sqq. (vgl. 1069). 4) Bacchylides 5, 160. 5) Lobeck. Aglaoph. p. 802 sqq. Nägelsbach Nachhomer. Theol. S. 228; vgl. 373 und Stobaei Florileg. (P K) ed. Meinecke IV 102. Vgl. auch Bursian Über den religiösen Charakter des griech. Mythos (1875) S. 20, 16. 6) Eurip. Fr. 452. 7) Plato Apolog. 32. G. Benseler, Der Optimismus des Sokrates usw. Chemnitz, Osterprogramm 1882. Burckhardt, Griech. Kulturgesch. II 373 ff. Stengel, Griech. Kultusaltert.[2] (1898) S. 155. 8) Horkel Die Lebensweisheit des Komikers Menander S. 23 u. 29 (Menander Hypobol. 2). CIL VI 3, 19 716 = Orelli 4797: Quem di amaverunt, haec moritur. 9) *Ἆρ' ἐστὶ συγγενές τι λύπη καὶ βίος;* Menander Citharistria 1.

schlossen. Die Irrtümer und Mühsale des Lebens, hieß es dort, scheinen jenen alten Weisen recht zu geben, nach deren Ausspruch wir geboren sind, um die in einem früheren Leben begangenen Sünden zu büßen; sowie dem Aristoteles, der in der Verbindung der Seele mit dem Körper eine Marter erkannte, wie sie die etruskischen Seeräuber an ihren Gefangenen verübt haben sollen, die sie Gesicht auf Gesicht mit Leichen zusammenbanden und so umkommen ließen[1]). Wie sich bei Plinius, nach dessen Ansicht kein Sterblicher glücklich, und die Kürze des Lebens das beste ist, was die Natur den Menschen gewährt hat[2]), wie sich bei ihm das Gefühl der Unseligkeit bis zur Sehnsucht nach der Vernichtung steigerte, und daß ihm der Tod als das beste Geschenk der Natur erschien, ist bereits erwähnt[3]). Als größte Wohltat preist den Tod auch Seneca, der sich darin gefällt, die Unseligkeit des Lebens in immer neuen Wendungen zu schildern. Es ist durchaus beweinenswert; es bietet das Schauspiel einer mit Sturm genommenen Stadt; es ist ein stürmisches Meer, das uns immer umher und oft an Felsen schleudert, und sein einziger Hafen der Tod; es ist eine Sklaverei, wenn die Kraft zum Sterben fehlt; der „grausame Lebensdrang" ist die Kette, die uns gefesselt hält; der Tod allein bewirkt, daß es nicht die schwerste Strafe ist, geboren zu werden[4]). Und wenn einem Marc Aurel die Übel des Lebens wesenlos waren, so waren ihm auch dessen Güter „eitel, morsch und gering", das Leben selbst „ein Krieg und der Aufenthalt eines Gastes", seine Zeitdauer ein Punkt, vor und hinter uns der endlose, alles verschlingende Abgrund. Und doch sollte und konnte in dem ewig fortrauschenden Strom der Vergänglichkeit der Mensch feststehen wie ein Fels im Meer: wenn er, um die Außenwelt völlig unbekümmert, mit verehrungsvoller Ergebung gegen das Schicksal sich in die Stille seines Inneren wie in eine feste Burg zurückzog; wenn er dem dort wohnenden Gotte treu blieb, wenn er als Teilchen des großen Ganzen die Forderungen der Natur erfüllte. Wenn er so mit heiterer Gelassenheit in jedem Augenblick das Ende erwartete, mochte es Vernichtung oder Wandlung sein, dann schied er sanft aus dem Leben, gleich der reifen Frucht, die in ihrem Falle die Natur als ihre Schöpferin preist und dem Baume dankbar ist, der sie trug[5]).

1) Cic. Hortens. fr. 55 ed. Klotz (90 Orelli² 88 Baiter). 2) Plin N. h. VII 130. 176 sq. 3) Oben S. 361 f. 4) Friedlaender, Seneca a. a. O. S. 246 f. 5) M. Antonin. Comm. V 33. 23. IV 49. IV 3. II 17. III 5. 16. IV 48.

# Register.

(Die erste Zahl bezeichnet die Seite, die zweite, wo sie hinzugefügt ist, die Anmerkung.)


Abahu, Rabbi 244, 8.
Abascantus, kaiserlicher Sekretär 72, 10. 75, 1; Statius' Gedicht an ihn 106.
Abdera (Adra), jüdische Grabschrift 240, 5.
Abessinien, Juden in A. 230, 8.
Abgabenfreiheit der Lehrer 298, 5.
Abnahme der Schulbildung im 2. Jahrhundert 25 f.
Abnoba des Schwarzwaldes gilt als Diana 154.
Abonuteichos 179 ff.
Abraham von Alexander Severus verehrt 164, 2.
Abstand zwischen Abschrift und Druck eines Buchs 45.
Acci, Statue der Isis 219 f.
Accius, von den Altertümlern gepriesen 8, 5.
Achill. Helfer der Seefahrer im Volksglauben 133, 6; als Dämon 387 f.
Achilleis des Statius 62, 3.
Acilius Glabrio (Konsul 91) 273, 1.
Adad, syrische Gottheit 213, 5.
Adägina, Göttin von Turobriga 154, 4. 200, 5.
Adonis, in Griechenland früh bekannt 144, 1; Kult 213, 3.
Adramyttium, Tempelsteuer 231, 10.
adulescentia, bei Gellius 111 f.
Adventus, Oclatinius, Konsul 26, 3.
Äclanum, Grabschrift des M. Pomponius Bassulus 11, 9; Statue der Felicitas 218, 5.
Äfula, Blick auf Ä. vom Esquilin 67, 1.
Q. Ägrilius Euaretus 335, 3.
Q. Ägrilius Plarianus 323, 4. 335, 3.
Ägypten: Gottheiten 146, 2 f.; von Fremden verehrt 198, 7—8; in Griechenland 213, 1; Juden in Ä. 233 f.; Aufstand der Juden in Ä. 234, 10.
Ährenkranz, Preis bei den Augustalien in Neapel 53, 11.
Älianus Claudius, griechischer Sophist 95; seine Strenggläubigkeit 133. 135, 8—9.
P. Älius Severianus Maximus, seine Katastrophe 180, 1.
Aelius Verus liest Ovid und Martial 11, 1.
Aemilianus, Sicinius, Ankläger des Apulejus 214, 2.
Aerecura 209, 1.
Ärzte, von städtischen Leistungen befreit 57, 3.
Äschylus, heroische Ehren 161.
Äskulap (Asklepios), sein Tempel zu Pergamus 77; Heiland 141, 5; von Caracalla verehrt 152, 4; Tempel zu Lambäsis 153, 1; A. Zimidrenus 153, 3; sein Orakel bei Alexander von Abonuteichos 179, 2; Heilungen durch Träume in seinen Tempeln 187, 1—2; seine Söhne erscheinen persönlich 187, 4; heilt durch Träume 189, 1—2; heilt den Galen 189, 4; sein Tempel in Epidaurus, Ausgrabungen 189 f.; seine Tempel zu Titane 212, 6; seine Bronzestatue in Reii 219, 6.
Äthiopien, Judentum in Ä. 230, 6.
Ätna, Dichter des Ä. 82, 5.
Afranius Burrhus 275, 2—4.
Afrika, Juden in A. 234 ff.
Afterphilosophen in Rom 311; in Griechenland 311 ff.
Afterphilosophie unter Marc Aurel 312ff.
Agathemerus, Claudius, Arzt 330, 3.
Agaue des Statius an den Tänzer Paris verkauft 59.
Agenarich, Serapio genannt 156.
ager Amiternus 220, 7.
agon Capitolinus von Domitian gestiftet 40 f. 54, 1—4. 105 f.; agon Albanus 105; agon Neroneus 39, 6—7. 53.

Agon, pythischer zu Carthago 56, 6—7; poetischer A. 175,10.
Agonie des Heidentums beweist seine Lebenskraft 276 ff.
Agrippa verweist die ägyptischen Kulte aus Rom 146, 3.
Agricola, Märtyrer 239, 4.
Agricola, Flavius, Materialist 364 f.
Agrigent, jüdische Gemeinde in A. 239, 9.
Agrionien, Fest zu Orchomenos 212.
Agrippa, König Herodes, Schreiben an Caligula 228, 5. 232, 8.
Ajax des Ugo Foscolo 36,1; des August 37.
Akademien, italienische, Rezitationen 53.
Ahriman, Reich des Bösen 157.
Akiba, Rabbi 240, 10.
Akten der drei Nansberger Märtyrer 156,3.
Alalkomenä, Tempel der Athene in A. 137, 5.
Alba, Herzog, seine Verfolgung in den Niederlanden 256.
Alba, Fest Domitians zu A. 56; Haus des Statius bei A. 72, 9.
Alba Julia (Karlsburg) 199, 1.
Albernheit im Glauben 137.
Albinus Clodius, Georgica 83, 3.
Albiorix gilt als Mars 154, 3.
Alcman, gelesen in der Schule des Vaters des Dichters Statius 6, 1.
Alea, Fest des Dionysus 211 f.
Alexander von Abonuteichos, sein Orakel an Antoninus Pius 135, 6—7; sein Orakel 179 ff.; seine Statue zu Parium 182, 1; seine Gegner Epikureer 321, 2.
Alexander von Aphrodisias, Lehrer der aristotelischen Philosophie 323, 7; Leugnung der Unsterblichkeit 367.
Alexander von Cotyaeum interpretiert griechische Dichter 6, 2.
Alexander von Damaskus, Peripatetiker 322, 10.
Alexander der Große als Gott verehrt 193, 2—4; siedelt Juden in Alexandria an 233, 6; Mörder des Clitus 288; sein Halbbruder Arrhidäus 389, 2; sein Geist 390, 3.
Alexander Severus, Dichter 42; besucht Rezitationen 53, 6; Heroenverehrung 164, 2; das Christentum auch unter den reichen und vornehmen Ständen 270, 7; gibt die Philosophie auf 295, 3.
Alexandria in Ägypten, das Buch des Sulpicius Severus gelesen 45, 7; Serapeum zu A. von Theophilus zerstört 156, 5; Tempel und göttliche Ehren der Belesticha 164, 5; Wunder Vespasians 168 f.; Orakel des Serapis von Caracalla befragt 178, 3; Lokalgott Serapis 192, 1; Tempel und Priester Alexanders des Großen 193, 2—3; Juden in A. 230, 11—231, 1; von Alexander dem Großen angesiedelt 233, 6; Hauptsynagoge der Juden 233, 10; christliche Gemeinde in A. 266, 3; Ermordung der Hypatia 278, 1—2; Geburtsstadt des Areus 339, 3.
Alexandria Troas, Statue des Heros Neryllinos 193, 6.
Alexius Komnenus, Zerstörung des Artemisbildes 278.
Alkäos in der Schule interpretiert 6, 2.
Allegorische Deutungen der Dämonenlehre 132.
Allerseelenfest, Feralien 386, 1.
Allgemeinheit des Gebets 194, 5.
Alpheion, Verehrung der Athene 212, 5.
Altarsieger 211, 5.
Altertümler, ihre Partei in der Literatur 8 ff.; ihre Herrschaft in der Literatur 43.
Alus 209, 1.
Amastris, Epikureer in A. 321, 2.
amburbale 280, 1.
Ambrosius bestattet die Märtyrer Agricola und Vitalis 239, 4; warnt vor Verschwendung 262, 3.
Amisus, Untersuchung des jüngeren Plinius gegen die Christen 216, 1. 260, 3.
Ammianus Marcellinus, über Haruspicin 175, 9; über Peregrinus Proteus 353, 4.
Ammon, in Griechenland früh bekannt 144, 1; sein Kult 213, 3.
Amor und Psyche bei Apulejus 97.
Amphilochus, sein Traumorakel zu Mallos in Cilicien 183, 1.
Anaitis, persische Göttin 147, 7—8.
Anaxagoras erhält heroische Ehren 161.
Ancarenus, Nothus, Grabschrift 364, 2.
Ancharia, Kult in Asculum 210, 3.
ancilia, heilige Schilde 207, 2.
Andronicus, Livius, Schullehrer 13.
Anekdotensammlung des älteren Seneca 21, 9.
Anklagereden in Rhetorenschulen 22.

Anklage gegen den Stoizismus 301, 3.
Annaeus Paulus, A. P. Petrus 274, 6.
Annaeus Mela, Gönner Martials 69, 1.
Annianus, Dichter 11, 7; Umgang mit Gellius 112.
Annius Florus dichtet früh 14, 12. 54.
Annona, Getreidegöttin 159.
Anspielungen, politische, in Bühnenwerken verpönt 36, 1.
Anthropomorphismus 285.
Antinouskult 164 f.
Antiochia in Pisidien, Schulen der Juden 231, 11.
Antiochia in Syrien, jüdische Gemeinden 230, 10.
Antiochus der Große siedelt Juden in Kleinasien an 231, 4.
Antiochus Epiphanes 244, 5.
Antipas in Pergamon hingerichtet 249, 2—3.
Antipater von Sidon 15, 1.
Antisthenes, Zyniker 315, 2.
Antium, Fortunenorakel zu 178, 3; reicher Tempel 217, 3.; Aufenthalt des Callistus 264, 1.
Antoninias Gordians I. 14, 8.
Antoninus, C. Arrius, Prokonsul 254, 1.
Antoninus Pius adoptiert Lucius Verus 42; Verhältnis zu Polemo 93 f.; sein Glaube 135, 2—3; Münzen mit dem Namen Glykon 182; erlaubt die Beschneidung der Juden 247, 2—3; stellt Philosophen an 298, 5; Afterphilosophen in Afrika 312, 6—7; sein Legat Q. Ägrilius Plarianus 323, 4; beruft den Philosophen Apollonius 339,5.
Antoninus, Arrius, Epigrammdichter 81, 7. 85, 2; poetischer Dilettant 88.
Antonius Julianus 112.
Antonius, Marcus, seine Geliebte Cytheris 30.
M. Antonius Primus aus Tolosa 72, 1.
L. Antonius Saturninus, Konsul 71, 12.
Anubis, Götter 148, 4.
Aosta, Straße nach Lemens 197.
Apamea-*Κιβωτός*, Sitz jüdischer Gemeinde 231, 9.
Apamea in Bithynien, Tempelsteuer 231, 10.
Apellas, M. Julius, seine Inschrift 190, 1—2.
Aphrodite Belesticha 164, 5; Kult der syrischen Aphrodite auf Delos 213, 5.
Apio, über Gebräuche von Juden 244, 5; zitiert den Schatten Homers 391, 7.
Apis, Stier 148; zu Memphis von Germanicus befragt 178, 3.
Apollo, pythischer, Plutarch sein Priester 149, 2; A. anstatt Grannus 154, 3; von Caracalla verehrt 152, 4; sein Orakel bei Alexander von Abonuteichos 179, 2; sein Tempel zu Chalcedon 179; sein Sohn Asklepios 179; an Stelle des Belenus 197, 3; Tempel zu Malta 217, 7; zu Rhegium 220, 3; zu Rom 220, 5; in Milet als Erbe 221, 1; letzter Apollotempel in ein Kloster umgewandelt 278.
Apollonia in Phrygien 203, 4.
Apollinaris Sidonius, Improvisationen 15, 7—8; seine Statue in der Trajansbibliothek 47, 3.
Apollinaris Sulpicius, Grammatiker 111 f.; sein Schüler Kaiser Pertinax 113 f. 241, 3.
Apollonius, Christ, unter Commodus enthauptet 273, 1.
Apollonius, Stoiker, Lehrer Marc Aurels 339, 5.
Apollonius von Tyana als Heros verehrt 161, 6; von Alexander Severus verehrt 164, 2; im Roman des Philostratus 169, 1; als gottgleich angesehen 169.
Apostel zu Lystra 162 f.
Apostellehre 261, 7.
*ἀποταχτισταί* 352, 2.
Apotheose auch Lebender 162 ff.
Appian, über Philosophen 310, 4.
Appius Maximus, L. Norbanus 71, 12.
Apulejus, poetische Prosa 25, 4; Stellung in der Literatur 96 f.; Dämonenlehre 130; über Anrufung von Lokalgottheiten 197 f.; über die Zahl der Atheisten 205, 3; sein Ankläger Sicinius Ämilianus 214, 2; Platoniker, römischer Philosoph 293, 2. 319; über Afterphilosophen 312, 6—7; rühmt den Claudius Maximus 323, 6; seine Dämonenlehre 388, 2.
Apulum (Karlsburg) 203, 5.
aquae ferventes 199, 2.
Aquileja, Region Isis und Serapis 155; Kampf gegen Maximinus 175, 2. 197,4 Votivinschriften für Belenus 197, 3; Geburtsort eines Gerusiarchen 239, 6.
Aquilinus, Julius, Platoniker 323, 5.

Aquinum, Vaterstadt Juvenals 132, 3.
Arabien, jüdisches Reich in 230, 5—7.
Aratus, sein Lehrgedicht durch Germanicus bearbeitet 38, 1.
Arbeiten der Schüler in den Rhetorenschulen 16 f.
arbor Atedii Melioris 76, 6.
Arcadius, Erlaß in betreff der Juden 232, 10.
Arcesilas, Philosophentypus 302.
Archelaus von August verbannt 240, 8.
ἀρχέμπορος, Jude, 230, 1.
Archias, Licinius, aus Antiochia 15, 1.
Archidiakonus Callistus 265, 2.
Archilochus, in der Schule interpretiert 6, 2.
ἀρχισυναγωγός, Synagogenvorsteher 236, 4. 238, 10.
Archonten der Juden 234, 9; 236.
Arduinna, keltische Gottheit 153, 4; gilt als Diana 154.
Arelate, Verehrung römischer Götter zu A. 155, 2.
Arellius Fuscus, Rhetor 24, 3.
Areus, Philosoph 295; am Hofe Augusts 339, 2—3.
Argentaria, Polla, Gemahlin Lucans 69, 2. 72, 11; Gedichte des Martial und Statius 77.
archiater, jüdischer Oberarzt 238, 6.
Ariadne bei Mateleone verehrt 222, 1.
Aricia, Dianatempel 217, 3.
Arignotus, Pythagoreer 389.
Ariminum, ein Augustale errichtet eine Statue 219, 5.
Aristarch, kein Dichter 13, 1.
Aristarch von Tegea, seine wunderbare Heilung 136 f.
Aristides, P. Aelius, Rhetor, Verhältnis zu Marc Aurel 94; in Smyrna 94, 2; religiöse Schwärmerei 138 ff.; über den heiligen Brunnen zu Pergamus 187, 2; durch Träume inspiriert 189, 1; über Rettungen des Gottes Asklepios 191, 5 f.; über die Christen 271, 5; Gegner der Philosophie 306 ff.; über Afterphilosophen 313 ff.
Aristius Fuscus, Freund des Horaz 210,1.
Aristo, Titius, beschäftigt sich mit Philosophie 294 f. 295, 1.
Aristogiton in Athen verehrt 161.
Aristokrates, Petronius, aus Magnesia 330, 3.
Aristomachus, Arzt, in Athen verehrt 192, 8.
Aristoteles, Glaube an vorbedeutende Träume 183, 2; über das Mitleid 291; über Sklaverei 356; sein Schüler Dikäarch 367, 2; Pessimismus 398, 1.
Arles, Juden in 241, 9.
Armenien, Juden in 231, 12.
Armut der Dichter Martial und Statius 73.
Arnobius, über die Wunder von Christus 259, 1.
Arnupsis, ägyptischer Zauberer 170.
Arrhidäus, Brief von Hipparch 389, 2.
Arrian, Glaube an die Volksreligion 133,6.
C. Arrius Antoninus, Epigrammdichter 81, 7; 85, 2; poetischer Dilettant 88; Prokonsul 254, 1.
Arruntius Stella, Dichter 71, 11. 72, 11; poetischer Dilettant 88.
Artemidorus von Daldis, sein Wunderglaube 134; über Haruspicin 175, 3; Traumdeuter 185 ff.; von den Verordnungen 188.
Artemidorus, Stoiker, Anschluß an den jüngeren Plinius 331, 2.
Artemis, Laphria, Fest zu Paträ 210 f.; A., Orthia, Fest zu Sparta 211, 4—5; goldene und silberne Figuren 220, 7; ihr Bild auf Patmos zerstört 278.
Artemision, Gemeinplatz der Sophisten 92, 1.
Arulenus Rusticus, Junius, Stoiker, sein Prozeß 297. 324, 9.
Arvalbrüder 208 f.; Arvalenhain, Ausgrabungen 208.
Arzt-Heros in Athen 192, 8.
Asculum, Kult der Ancharia 210, 3.
asiatischer Mondgott 148, 4 u. 5.
Asinius Gallus, sein Buch 86, 3.
Asinius Pollio, Pflege der Literatur 36 f.; stiftet die erste Bibliothek in Rom 46, 4; stellt Büsten von Autoren in Bibliotheken auf 46ff.; Gründer der Rezitationen 48, 2.
Asklepios (Äskulap), sein Tempel zu Pergamus 77; Heiland 141, 5; von Caracalla verehrt 152, 4; Tempel zu Lambäsis 153,1; A. Zimidrenus 153,3; sein Orakel bei Alexander von Abonuteichos 179, 2; Heilungen durch Träume in seinen Tempeln 187, 1—2; seine Söhne erscheinen persönlich 187, 4; heilt durch Träume 189, 1—2; heilt

den Galen 189, 4; sein Tempel in Epidaurus, Ausgrabungen 189 f.; sein Tempel zu Titane 212, 6; seine Bronzestatue in Reii 219, 6.
Aspasios aus Ravenna, Professor der griechischen Beredsamkeit in Rom 93, 1.
Assisi, Tempel des Kastor und Pollux 217, 7.
Atargatis (Atergatis), syrische Gottheit 156, 6—157, 1; 213, 5.
Atergatis (Atargatis), syrische Gottheit 156, 6—157, 1. 213, 5.
Astarte, ihre Anbeter 144, 2; A. von Carthago wird zur himmlischen Jungfrau 151.
Astrologie 176.
Astronomie im Unterricht 5.
Atäcina (Adägina) von Turobriga gilt als Proserpina 154, 4.
Atedius Melior, Gönner Martials 72, 4—5, 11. 75, 1—2; arbor 76, 6; Gedichte des Statius und Martial 77; sein Freigelassener Glaucias 103. 105.
Atheismus von keinem System gelehrt 124; der Christen 226, 4; 250.
Atheisten, hauptsächlich Epikureer 204f. wenige 205, 4; mit Christen zusammen genannt 226, 4.
Athen, Verehrung des Harmodius und Aristogiton 161; Arzt Aristomachus verehrt 192, 8; Toxaris 192, 9; Spuren des Mithrasdienstes 213, 6; Demonax in Athen 214, 1; Juden in A. 232, 9; christliche Gemeinde in A. 266, 3; Anstellung von Philosophen durch Marc Aurel 298, 5; Vorträge des Calvisius Taurus 321 f.; Boethus lehrt zu Athen 322, 10.
Athenaeum in Rom, von Hadrian gegründet 22 f.; Vorlesungen im 53, 3—4.
Athenagoras über den Antinouskult 164, 6. Statue des Peregrinus 353, 3.
Athene, ihr Tempel zu Alalkomenä 137, 5; Herrin 141, 5; in Alpheion verehrt 212, 5.
Athenodorus, Stoiker, Lehrer Augusts 161, 5; 295; 389.
Athenodorus, Vallabath, Gönner der Juden 230, 4.
Atina, Kult des Numiternus 210, 2.
Atreus, Tragödie des Scaurus 35, 1; des Rubrenus Lappa 60.
Attalus, Arzt 322, 4.
Attalus, Stoiker, Schule zu Rom 332, 6; 333, 2.
Atticus, sein Freigelassener Cäcilius Epirota 7; vertreibt Bücher 44, 2; poetische Tändeleien 83, 4.
Atticus, Herodes 114 f.
Attis, seine vergoldete Figur 219, 1.
Atys, Gott 148, 4.
Auditorium des Mäcenas 52, 6.
Aufgaben in den Rhetorenschulen 16 f.
Aufstand der Juden in Ägypten und Cyrene 234, 10.
Augila, Oase, Kult Alexanders des Großen 193, 4.
Augurinus, Sentius, Freund des Plinius 85 f.
Augustalien, poetische Wettkämpfe in Neapel 53, 8—11. 105, 1.
Augustinus, zum Dichter gekrönt 56, 7; glaubt an christliche Wunder 259, 3; über die Bekehrung des Dioscurus 259 f.; über den Wandel der Christen 267, 3; kennt Seneca nicht als Christen 273 f.; weist die Vergleichung des Märtyrerkultus mit dem Polytheismus zurück 280; über die Schandtaten der Dämonen 285, 2; Äußerungen über das Erlöschen des Epikureismus 321, 2; über das ewige Leben 396, 2.
Augustus, Kaiser, macht Melissus zum Bibliotheksvorsteher 13, 2; Teilnahme an der Poesie 36 f.; seine Tragödie Ajax 37; stiftet Bibliotheken in Rom 46, 4; besucht Rezitationen 52; fordert Dichter zu seiner Verherrlichung auf 62; Freigebigkeit gegen Dichter 63; sein Koloß auf dem Palatin 104; Götterverehrung 147, 2; Stiftungen für den Tempel in Jerusalem 147, 3—5; zu Bononia bewirtet 147, 7—8; gelobt dem Windgott Circius einen Tempel 152, 2; führt den Kult des Genius des römischen Volks ein 161, 1; sein Lehrer der Stoiker Athenodorus 161, 5; Glaube an Vorzeichen 173; Verfall der Orakel zu seiner Zeit 176 f.; Glaube an Träume 185, 1; empfängt eine jüdische Gesandtschaft von Herodes 235, 10; verbannt den Archelaus nach Vienna 240, 8; begünstigt die Juden 242, 12. 246; vor Philosophen gewarnt 295, 6; Philosophen an seinem Hofe 338, 4; Verhältnis zu Areus 339, 3.

Aulisua, nordafrikanischer Gott 153, 8.
Aulus Pudens, Centurio 72, 6.
Aumus, syrischer Gott 151, 4.
Aurelius Primitivus 365, 1—2.
Ausgrabungen im Äskulaptempel zu Epidaurus 189 f.; im Arvalenhain 208.
Autorität Virgils 82 f.
Autun, Votivinschriften für Belenus 197, 3.
Auzia in Mauretanien 192, 3. 199, 10.
Auzius, barbarischer Gott 153, 8.
Avidius Cassius, über Marc Aurels Philosophieren 295, 2.
Avienus, Rufius Festus, Verehrer der Nortia 209, 5.
Avitus, Lollianus, Statthalter von Bithynien 181, 3.
Avitus Stertinius 71, 8; poetischer Dilettant 88.
Avitus, Bischof 241, 6.
Axima in den Grajischen Alpen 197.
Axumiten, Juden bei den 230, 6.

Baale, ihre Anbeter 144, 2.
Babylonien, Zentrum jüdischer Ansiedlungen 229, 7.
Bacax, nordafrikanischer Gott 153, 8.
Bacchanalienprozeß in Rom 251.
Bäder von Bath 154; zu Nikopolis 342.
Bagnères de Bigorre, Nympheninschriften 199, 3.
Balbinus, poetischer Dilettantismus 42,3
Barbarengötter 149 ff.
Barbarismen in der Zeit des Septimius Severus 26, 8.
Barbarus, Civica, hört Galens Vorträge 322, 9.
Barea Soranus 310, 2. 335, 2. 336, 7.
Barnabas, Apostel, an Stelle des Jupiter 167, 1.
Basilides im Wunder des Vespasian 168.
Basiliken, Gerichtsverhandlungen in B. 51, 1.
Basilius, Heilige an Stelle der Dämonen 280, 2.
Bassaeus Rufus, Präfekt des Prätorium 26, 2.
Bassulus M. Pomponius, in Äclanum 11, 9.
Bassus, Caesius, berühmter Dichter 81, 8.
Bassus, Pomponius, Tragödiendichter 81, 8.
Bassus, Salejus, von Vespasian beschenkt 65, 4.
Bath, Bäder von 154.
Bätica, Votivsteine in 154.
Beaucaire, Juden in 241, 9.
Bedriacum, Schlacht bei 172.
Begräbnisplätze der Juden in Rom 236 f.; des Callistus 265 f. 268, 6; der Christen in Rom 268.
Begründung öffentlicher Bibliotheken 43 f.
Beifall bei Rezitationen 50 f.; in Philosophenschulen 343 f.
Beisitzer im kapitolinischen Agon 55.
Bel, sein Altar in Vasio 178, 2.
Belenus mit Apollo identifiziert 197, 3.
Belesticha erhält Tempel und göttliche Ehren zu Alexandria 164, 5.
Belisar, belagert Neapel 238, 7.
Bellona, ausgebessert 219, 1.
Belutucader gilt als Mars 154, 3.
Bendis, Gott 148, 4.
Benevent, Grabschrift eines Ritters 56, 5; Verehrung der Göttin Mefitis 201, 5.
Benjamin von Tudela, bezeugt die Anwesenheit von Juden in Palmyra 230, 2—3; nennt Judenwohnsitze 241, 9.
Benus, Gott von Noricum 153, 8.
Berbernfürsten, göttlich verehrt 153, 8.
Beredsamkeit 4 f.; Lehrstuhl der griechischen B. in Rom 92 f.; ihre Lehrer gegen jede Philosophie 304, 1.
„beredt" Prädikat der Dichter 25.
Berenice, Juden zu 234, 9.
Berginus 209, 1.
Bergwerke, Christen zu B. verurteilt 254 f. 263 f.
Beröa, Juden in 232, 9.
Berytus, Platoniker Calvisius Taurus aus B. 114 f.; Primipilus aus B. 198, 6.
Beschwörung der Toten 390 ff.
Bezières, Juden in 241, 9.
Bibliotheken begründet 43 f.; öffentliche 46 f.; von Kaisern gestiftet 46, 4; Statuen in B. 46 f.
Bilder, ihre Verehrung 221 f.; mit der Gottheit identifiziert 221 f.; ihre Mißhandlung ein Beweis des Glaubens an die Göttermacht 222 ff.
Bockblut, seine Kraft 125, 1.
Börebistes (Burvista) 162, 5.
Boëthus, Flavius, Konsular 322.

Bojardo liest den verliebten Roland vor 53, 7.
βωμονείκης 211, 5.
Bona dea, Inschriften 191, 3—4. 196, 1—2.
Bononia, Augusts Bewirtung zu 147, 7—8; Juden in 239, 4.
Bonn, Monument für einen Philosophen 335, 3.
Borcovicus (Housesteads) 178, 1.
Boreum, von Juden bewohnt 234, 11.
Borysthenes, Pferd 41, 7.
Bosio entdeckt ein jüdisches Cömeterium 236, 6.
Bourges de St. Gilles 241, 9.
Bravorufer gedungen 50.
Brixia, jüdische Gemeinde 238, 10.
Brundisium, Überfahrt nach Cassiope 309, 1.
Brutianus, Epigrammendichter 81, 7.
C. Bruttius Präsens, Geschenk seiner Mutter 220, 7.
Brutus, Republikaner, sein Geburtstag gefeiert 296, 4.
Brutus, römischer Philosoph 293, 2.
Buchhandel 44 ff.; seine Entstehung 43 f.
Buchhändler 7, 5.
Bücher, ihre Verbreitung 44 f.; ihre Preise 45 f.
Büsten der römischen Dichter in den Schulen 7, 1.
Burgos, Memorandum von 45, 2.
Burrhus, Afranius 275, 2—4.
Byblis, ihr Monolog bei Ovid 287, 4.
Byzanz, Götter auf den Münzen als Beamte 224, 4; Juden in Konstantinopel 232, 11.

Cabardiacus, Votivsteine der Minerva Memor 190 f.
S. Caecilius, Jurist 113.
Q. Caecilius Niger, Jude 239, 8.
Q. Caecilius Epirota, Grammatiker 7.
Caecilius Secundus 71, 10.
Caelestis, afrikanischer Gott 153, 8.
caelestis = allerhöchst 41, 1.
Caesar plant die Stiftung einer Bibliothek in Rom 46, 4; nennt gallische Götter mit römischen Namen 154, 2; unter die Götter versetzt 163, 5; gestattet religiöse Judenvereine 232, 6; begünstigt die Juden 242, 8. 246.
Caesarea in Afrika, Kult des Gottes Glykon 182, 5.
Caesarea in Cappadocien, Pausanias, Professor der griechischen Beredsamkeit in Rom, aus 93, 1.
Caesius Bassus, berühmter Dichter 81.
CaesiusSabinus, Freund Martials 217, 6.
Caesonius (Caesennius) Maximus, Freund Senecas 71, 3.
Cagliari, Juden in 239, 10.
Caligula verbannt den Rhetor Secundus Carinas 19, 5; Studium der Beredsamkeit 38; erbaut der Isis Compensis einen Tempel 146, 4; befrag Orakel 178, 3; Freude bei seinem Regierungsantritt 216, 2; Schreiben vom König Herodes Agrippa 228, 5; Vertreibung der Juden 229, 5; verbannt Herodes Antipas 240, 3; verurteilt Julius Kanus zum Tode 336, 3; sein Geschenk von Demetrius verachtet 348; Spuk bei seinem Tode 389, 2.
Callimachus, gelesen in der Schule des Vaters des Dichters Statius 6, 1.
Callistus, Gegenpapst des Hippolyt 263 ff.; Friedhof des C. von De Rossi entdeckt 265 f.; Nachsicht gegen vornehme Proselytinnen 271, 1.
Calpurnius, bedürftiger Dichter, Gedichte auf Nero 64, 2; Piso, Gönner der Dichter 64, 2; elegischer Dichter 87 f. 88, 1.
Calva dea, Tempel 217, 2.
Calvisius Sabinus 6, 3.
Calvisius Taurus, Lehrer des Gellius 114 f.; Vorträge in Athen 321 f. 331 f.
Calvus, Lyriker 85, 7.
Cambrensis, Giraldus, liest öffentlich vor 53.
Campagna, Blick auf die C. vom Esquilin 67, 1.
Campus Stellae (Compostella) 281, 2.
Camulus, keltischer Gott 153, 4.
Caninius Rufus, Epos über den dacischen Krieg 81, 7; poetischer Dilettant 88, 6.
Canius Rufus, vielseitiger Dichter 81, 3.
Canterbury, Erzbischof Theodor von 241 f.
Capilli Flavii Earini 77, 4.
Capito Cossutianus 296, 3.
Capito Titinius, kaiserlicher Sekretär und Dichter 88, 3.
Capua, Juden in 238, 4—6.

Caracalla verehrt den Äskulap, Serapis und Apollo Grannus 152, 4; befragt Orakel 178, 3; Kult des Gottes Glykon unter ihm 182, 4; begünstigt die Juden 242, 7 f.; Dank von Alexander von Aphrodisias 323, 7; Geisterbeschwörungen 390, 6.
Carinas, Secundus, Rhetor, von Caligula verbannt 19, 5.
Carnicum, Julium, Herstellung des Belenustempels 197, 3.
Carpophorus, sein Freigelassener Callistus 263 ff.
Carthago, das Buch des Sulpicius Severus in C. gelesen 45, 7; pythischer Agon 56, 6—7.
Carus, seine Söhne will Nemesianus preisen 62, 5.
Casa Santa, Schatzkapelle 220.
Casinum, Kult des Delventinus 210, 2.
Cassiope, Überfahrt nach Brundisium 309, 1.
Cassius, Avidius, über Marc Aurels Philosophieren 295, 2.
Cassius Dio, Glaube an Träume 185, 3—6; erwähnt die Christen nicht 272; über Philosophie 295, 6; verurteilt das Verhalten des Helvidius Priscus 296 f.; Anklage der Stoa durch Mucian bei Vespasian 301, 3; Gespensterglaube 389 f. 390, 2—3.
Cassius Maximus veranlaßt Artemidor zur Abfassung des Traumbuchs 185, 9.
Cassius, Republikaner, sein Geburtstag gefeiert 296, 4.
castimoniale garum 237, 11.
T. Castricius, Rhetor 112. 333, 1.
Catius, Epikureer, römischer Philosoph 293, 2.
Cato, der alte, von den Altertümlern gepriesen 8, 5; über Haruspices 173.
Cato von Utica, sein Reichtum 309, 3; Stoiker, liest Plato 367 f.
Cato, Valerius, Dichter und Lehrer 13.
Catull, von den Modernen und Altertümlern zugleich bewundert 10; dichtet früh 13, 4; nachgeahmt 85 f.; Liebesgedicht an Lesbia 85, 6.
Cautes Pates 209, 1.
Celer, P. Egnatius, Stoiker 310, 2. 335, 2.
Celer, Mäcius, Gönner des Statius 72, 12; 76, 1. 108 f.; Gedicht des Statius auf seine Reise 105.
Celsinus, Julius, Umgang mit Gellius 112.
Celsus Cornelius, römischer Philosoph 293, 2; Anhänger der Sextier 320, 2.
Celsus, Platoniker, vergleicht Dämonen und Engel 131, 4; vergleicht Christus mit Antinous 164 f.; über Orakel und Vorbedeutungen 170 f.; über Heilungen des Äskulap 187, 3; über Sektenwesen der Christen 263, 1; über das Christentum 272, 3—4. 275 f.; über christliche Marktschreier 352, 1.
Cerealis, Julius, ländliche Gedichte 83, 2.
Cerdo, bei Trimalchio 160, 11.
Ceres, Helvina, in Aquinum verehrt 132, 3; Göttin der Landleute 202, 2; Tempel in Ostia 217, 5; des Plinius 218, 1; Wegführung ihrer Statue durch Verres 222, 2.
Cernunnos, belgischer Lokalgott 155, 3.
Cerrinius, Epigrammdichter 85, 2.
Cervidius Scävola, Jurist 218, 7.
certamen theatricum 56, 7.
Chäremon, Lehrer Neros 295, 4; Stoiker bei Martial 310, 3.
Chäronea, Vorträge Plutarchs 332, 7; Spuk im Bade 388, 4.
Chalcedon, Apollotempel zu 179.
Charmosyne, Monument 386, 3.
Charon im neugriechischen Volksglauben 381 f.
Chénier, Joseph, sein Tiberius 36, 1.
Chilperich läßt Juden taufen 241, 7.
Chordirektor 51.
Chosroes nimmt die sieben letzten Philosophen auf 278.
Christen halten die Heidengötter für Dämonen 166; die vorbedeutende Träume senden können 184, 2; mit Atheisten zusammen genannt 226, 5; ihnen Menschenhaß vorgeworfen 226, 6; ihr Bekehrungseifer 247 f; verfolgt 248 ff.
Christentum, Verhältnis zum Heidentum 226 ff.; als Ursache eines allgemeinen Verfalls betrachtet 227, 2; seine Verbreitung 228; bis zum 3. Jahrhundert geringgeschätzt 275 f.
*Χριστιανοί* 355, 1.
Christus, von Alexander Severus verehrt 164, 2.
Chronisten, die alten, von den Altertümlern gepriesen 8, 5.

Chronologie der Epigramme des Statius und Martials 100 ff.
Chronologisches zu Gellius 111 ff.
Chrysipp, Gipsbüsten 311, 4; seine Lehre 373, 3.
Chuodomar, Gegner Julians 156.
Chrysostomus, Johannes, über Christentum und Zynismus 352, 3.
Cicero, auch von den Altertümlern als Muster anerkannt 16, 4—5; Buchhandel zu seiner Zeit 44, 1; sein Freund Atticus 44, 2; läßt Prozeßakten handschriftlich verbreiten 45, 5; über den Glauben 122, 4; will seiner Tochter Tullia einen Tempel erbauen 161 f.; über Haruspicin 173 f.; philosophische Schriftstellerei 293, 2; über Philosophie 316, 4 f.; verwirft den Zynismus 348, 1; über Cato von Utica 367 f.; Anhänger Platos 368, 2; Unsterblichkeitsglaube 373, 4 f.; Vorstellung von der Unterwelt 380, 1; über Verbreitung volkstümlicher Vorstellungen 382; über Nachruhm 393,1; über die Unseligkeit des Menschenlebens 397 f. 398, 1.
Cimon, vom Rhetor Aristides verteidigt 307, 2.
Circius, gallischer Windgott 152, 2.
Cirta, jüdische Gemeinde 234, 2; Grabschrift von 384, 8 f.
Citrusholz, Ruhebetten aus 39, 1.
Civica Barbarus, hört Galens Vorträge 322, 9.
Clarus, Erucius 112.
Claudius, Werke in Prosa 38; besucht Rezitationen 52, 5; Aufführungen an den Augustalien in Neapel 53, 9—10; unterstützt Dichter 65, 2; befürchtet ein Aussterben der Haruspicin 174, 3; Juden unter C. in Rom 235, 12; über Religionsfreiheit der Juden 246, 2—3.
Claudius Agathemerus, Arzt 330, 3.
Claudius Aelianus, griechischer Sophist 95; sein Glaube an die Vorsehung 135, 8—9.
Claudius Etruscus 75, 1; balneum 76, 6; Gedichte des Statius und Martials auf ihn 77; Gedicht Martials auf den Tod seines Vaters 103.
Claudius Maximus, Stoiker 299, 1; Prokonsul von Afrika 323, 6.
Ti. Claudius Panoptes, sein Monument 386, 3.
Cn. Claudius Severus, Konsul, Peripatetiker 298 f. 299, 2.
Clemens von Alexandrien über den Bekehrungseifer der Christen 256, 1; über die heidnische Philosophie 292 f.
Clemens, Flavius, hingerichtet 106; Konsul, heidnischer Konvertit 272, 5.
Clemens Romanus 266, 5; seine Homilien 286, 3. 386, 2.
Clermont, Synagoge in 241, 6.
Clodius Albinus, Georgica 83, 3.
Cocid in Cumberland gilt als Mars 154, 3.
Cöln, Juden in 241, 1—2.
Cöranus, Philosoph, tröstet Rubellius Plautus bei seinem Tode 336, 4.
Collinus erhält den Preis beim kapitolinischen Agon 54.
colluvio der Pseudophilosophen 353, 5.
Columella, Nachfolger Virgils 82 f. 83, 1.
Commodus, Vorträge des Sophisten Hadrian in Rom 32, 5; läßt sich in den Kult des Jupiter Dolichenus einweihen 157, 2; läßt S. Quintilius Condianus ermorden 183, 1; seine Maitresse Marcia christenfreundlich 254,3; 261; sein Freigelassener Carpophorus 263 f.; Ausbreitung des Christentums unter C. 270, 6 f.; Prozeß des Christen Apollonius 273, 1; sein Geist beschworen 390, 6.
Compiègne, Göttin von 155, 3.
Compostella (campus Stellae) 281, 2.
Condianus, S. Quintilius, seine Ermordung vorausverkündet 183, 1.
Confessio S. Cypriani 213, 1.
Consolationes des Statius und Martials 75, 1.
Constant, Benjamin, über Polytheismus 288.
Constantin, Verfügung betreffs der Juden in Cöln 241, 1—2; Sieg des Christentums 276.
Constantinopel, Heidenverfolgungen 278, 3.
Constantius, Kaiser, Lobgedicht des Kaisers Julian auf ihn 62, 6.
Controversiae des älteren Seneca in den gesta Romanorum benutzt 21, 9. 99 f.
corax, Rabe, Weihegrad der Mithriasten 157.

Corfinium, Schmuck von Götterbildern 218 f. 219, 1.
Corinna, gelesen in der Schule des Vaters des Dichters Statius 6, 1.
Corneille, verbessert 36.
Cornelius, Cn. C. Hispallus, vertreibt die Juden aus Rom 235, 4.
Cornelius Gallus 7; seine Geliebte Cytheris 30.
Cornutus rät zur Vernichtung der Knabengedichte des Persius 14, 5; römischer Philosoph 319; Lehrer des Persius 324, 5. 330, 3—331, 1; leugnet die Unsterblichkeit 367.
Cosconius, Epigrammendichter 85, 2.
Cossutianus, Capito 296, 3.
Cotyaeum, Alexander von, interpretiert in der Schule griechische Dichter 6, 2.
L. Crassitius, Grammatiker 320, 2.
Crathis, Fluß 211.
Cremona, Verehrung der Göttin Mefitis 201, 5.
Cremutius Cordus, Republikaner, angeklagt 34 f.
Crescens, Zyniker 322, 2.
Crispinus, kaiserlicher Günstling Domitians 70, 9; protrepticon des Statius 76, 8.
Crispinus, Vettius 72, 12; Gönner des Statius 109.
Crispus, Vibius, berühmter Gönner 70, 1.
cryphius, verborgener, Weihegrad der Mithriasten 157.
Cuiculin Numidien, Weihinschriften 178, 2.
Cupra 210, 4.
Cybele, früh in Griechenland bekannt 144, 1; ihr Kult 213, 3.
Cynaegirus, Gemeinplatz der Sophisten 91 f.
Cyprianus, Confessio 213, 1; Bischof von Carthago, Klagen über Sittenverfall 266 f.
Cyprus, Juden in 232, 8; Aufstand der Juden 234, 10.
Cyrene, Juden in 234, 6. 235, 3; Aufstand der Juden 234, 10.
Cyrillus, Bischof 278, 1.
Cytheris, Schauspielerin 30.

Dämonen, Heidengötter von den Christen als D. betrachtet 166 f.; Märtyrer und Heilige von ihnen an die Stelle der Dämonen gesetzt 279 ff.; Seelen Verstorbener 387 f.
Dämonenglaube, seine Allgemeinheit 385 ff.
Dämonenlehre 127 f.
Daldis, Geburtsort der Mutter des Artemidor 185, 8.
Damaskus, Niedermetzelung von Juden in D. 231, 2.
Dante hofft als Dichter gekrönt zu werden 55.
dea Bona, Inschriften 191, 3—4. 196, 1—2.
dea Calva, Tempel 217, 2.
dea Dia 208, 4. 209.
dea Syria 156, 6.
Decianus, Freund Martials 299, 6.
Decius, Christenverfolgung 256.
dei Manes 392, 5.
Dekäneos (Dicineus), Prophet der Geten 162, 5.
Deklamationen 17.
Delos, Kulte auf 213, 5; Juden auf 232, 6.
Delphi, Plünderung des Tempels durch Sulla 123, 6; Isispriesterin zu D. 149; Orakel von Nero befragt 187, 3.
Delta in Alexandria, von Juden bewohnt 233, 9.
Delventinus, Kult in Casinum 210, 2.
Demeter, Kolossalstatue in Eleusis 222, 2; Beamtin in Byzanz 224, 4.
Demetrius, Zyniker 297, 2—3. 348 f.; seine Armut 309; tröstet Thrasea vor seinem Tode 336, 5.
Demetrius aus Alexandria, Philosoph, Freund des Favorinus 322, 11.
Demetrius von Tarsos erzählt ein Orakel 179, 1.
Demokrit, sein Glaube an vorbedeutende Träume 183, 2.
Demonax in Athen 214; über Glückseligkeit 290, 3; philosophischer Schriftsteller 340; Zyniker 349 f.; Schrift Lucians 349, 2.
Demosthenes, Redner, geschmäht 307, 3.
Denkmäler der Minerva 202, 1.
deus parens 386, 1.
Deutung, allegorische, der Dämonenlehre 132.
Devotion 392 f.
Dia, dea Dia 208, 4. 209.
Diagoras, glaubensfeindlicher Philosoph 136, 2. 138, 4—5.
Dialektik, Teil der Philosophie 325 ff.

Dialoge Platos aufgeführt 323, 10.
Diana, Lokalgöttin für Ephesus 192, 1; Tempel in Leon 200, 4; Göttin der kreißenden Frauen 202, 3; D. von Nemi 210, 5; Tempel zu Aricia 217, 3; in Ephesus als Erbin eingesetzt 221, 1.
Dichter in der grammatischen Schule gelesen 4 f.; griechische D. 5 f.; Lehrer zugleich D. 13; frühreife D. 13 f.; Dichter von städtischen Leistungen nicht befreit 57, 3; Armut der D. 57 ff.; Verhältnisse zu den Großen und Reichen 60 f.; Klientenstellungen 67; jüdischer D. tadelt Martial 80, 2; des Ätna 82, 5.
Dichterkrönungen 44. 53 ff.; im Mittelalter 55 f.; des Augustinus 56, 7.
Dichterlob hoch geschätzt 61 ff.
Dichterneid 79 f.
Dichtersprache von den augusteischen Dichtern geschaffen 28; ihre Wirkungen 27 ff.
Dichterversorgung nicht bekannt 63; Geldgeschenke ihre gewöhnliche Belohnung 63.
Dichtkunst gering geschätzt 57 f.; panegyrische 62. 64 ff. 67 f.
Didius Julianus, Totenbeschwörung 390, 5.
Dikäarch leugnet die Unsterblichkeit 367, 2.
Dilettantismus in der Poesie 32 f.; Goethe über D. 33, 1; dessen Abnahme im 2. Jahrhundert 42; im höheren Alter und bei Männern von Stande 87 ff.
Dimnus, König der Homeriten 230, 5—6.
Dio, Cassius, Glaube an Träume 185, 3—6; erwähnt die Christen nicht 272; über Philosophie 295, 6; verurteilt das Verhalten des Helvidius Priscus 296 f; Gespensterglauben 389 f. 390, 2—3.
Diocletian, sein Zutrauen zur Haruspicin 175, 7.
Diogenes, Zyniker 315, 2.
Dio von Prusa, religiöser Standpunkt 133, 4; verbannt und geehrt 298, 2; erklärt die Unbeliebtheit der Philosophie 301, 4; greift die Philosophie an 304, 5; über Philosophie und Philosophen 312, 2; neigt zum Zynismus 347.
Diodor, über die Macht der Rede 4, 1.
Dionys von Halicarnaß zieht die römische Theologie vor 285 f.
Dionysos, anstatt des nabatäischen Dusares 151, 3—4. 153, 8; zu Paträ 211, 2; zu Alea 212, 1; Priester des D. zu Orchomenos 212, 2; Beamter in Byzanz 224, 4.
Dioscorus, heidnischer Oberarzt, bekehrt 259 f.
Dioskuren, Helfer der Seefahrer im Volksglauben 133, 6; Tempel in Ostia 217, 5.
Diva Faustina, Beamtin in Byzanz 224, 4.
dogmatischer Teil der Moralphilosophie 318 f.
Doliche, Götter von 151; Kult des Jupiter von D. 157, 2.
Dolores, heilige Jungfrau dos Dolores, Heerführerin 225, 3.
Domitia 104.
Domitian verbannt den Rhetor Maternus 19, 5; Gedichte 40 f.; trägt öffentlich vor 53, 2; stiftet den kapitolinischen Agon 40 f. 54, 1—4 führt dabei den Vorsitz 55; sein albanischer Wettkampf 56; Verherrlichung seiner Taten durch Statius 62, 3. 106; Hut der Großen vor jedem Verdacht 69; Gönner der Dichter unter ihm selten 69 f.; fördert Martial 70, 3—8; zieht Statius zur Tafel und begünstigt ihn 72, 8—9; seine Reiterstatue 76, 4. 104, 1; sein Sekretär Titinius Capito 88, 4; sein Oberkämmerer Parthenius 88, 5; verehrt Isis und Serapis 145, 4—7; entscheidende Stellung des Staats zum Christentum unter ihm 249, 1; verbannt die Philosophen 297; Götterverehrung 145, 4—146, 1; Vertreibung der Philosophen aus Rom 297, 4.
Domitilla Flavia 104. 272, 5; ihr Friedhof 268, 5; heidnische Konvertitin 272, 5.
Domitius Insanus, Grammatiker 113.
Domitius Lucanus, Gönner Martials 71, 7.
Domitius Tullus, Gönner Martials 71, 7.
Domna, Julia, regt den Roman des Philostratus an 169, 1; Beschäftigung mit Philosophie 299, 5; Philosophen an ihrem Hofe 338, 4.

Drusus, Sohn des Tiberius 64 f. 65, 1.
Dusares, nabatäischer Gott, an Stelle des Dionysos 151, 4.

Eäcus, iberischer Gott 154.
Earinus, Flavius, Mundschenk 70, 9. 72, 10. 77, 4; Gedicht Martials auf seine Haare 103; des Statius 105.
Eclogen des Calpurnius 64.
Egnatius, P. E. Celer 310, 2. 335, 2; 336, 7.
Eichenkranz Preis bei dem kapitolinischen Agon 54, 1—4.
Eigenschaften eines guten Organs 50.
Einfluß Virgils 82 f.
Einführung von Rezitationen 43 f. 47 f.
Elagabal von Emesa der Sol der Römer 151.
Elagabal, Kaiser, Abfassung der Arvallieder unter E. 209; Scheinphilosophen an seinem Hofe 338, 5; Totenbeschwörung 390, 5.
Elazar poeta 237, 9.
Elegien vornehmer Dilettanten 38 f.; Elegie auf den Tod des Germanicus 64.
Elephantine, Juden in 233, 5.
Eleusis, Kolossalstatue der Demeter 222, 2.
Eleutherä, Goldblättchen in den Gräbern 370 f.
Elias-Aumu an Stelle des Helios 281, 1.
Emerita, Göttin von E. 200, 5.
Emesa, Elagabal von Emesa 151.
Endelechius, Rhetor 259, 6; über Christus 277, 1.
Endovellicus, iberischer Gott 154.
Engel statt Genien 160, 10.
Enna, Ceresstatue in E. 222, 2.
Ennianista 11; Vorlesung in Puteoli 52,6.
Ennius, im 2. Jahrhundert viel gelesen 8 f. 11, 3—6; Schullehrer 13; über Philosophie 294; Beschreibungen der Unterwelt 383.
Entstehung eines Buchhandels 43 f.
Entellus, Amt der Bittschriften 70, 9.
Enzyklopädisten 142, 1.
Ephesus, Geburtsstadt des Artemidor 185, 8; große Diana Lokalgöttin 192,1; Diana in E. als Erbin eingesetzt 221, 1; Judengemeinde in E. 231, 6; Christenverfolgung zu E. 248 f. 254, 1.
Epictet über Einladungen zu Vorlesungen 52, 3; in seiner Zeit der Dichtername ehrwürdig 57 f.; über Götterglauben 123, 3; über Götter 127, 2; sein Pantheismus 133, 5; über Haruspicin 174 f.; Glaube an die Götter als Spender des Guten 194, 1; über Christen 271, 3. 355, 1 u. 4; stellt die Ehelosigkeit über die Ehe 291; über Betragen der Philosophen 308, 2; über Afterphilosophen 312, 4. 315, 3; über Zyniker 316,1. 347,1; Logik als Grundlage der Philosophie 325, 9—11; über Syllogismen 327, 3—5; über Philosophen 328, 2; Verkehr mit seinen Schülern 333, 3—5; über philosophische Schriftsteller 340; über philosophischen Unterricht 341, 2; über Verhalten der Zuhörer 342, 2; mit Demetrius befreundet 350; sehr verehrt 354, 1; im 3. Jahrhundert viel gelesen 356, 3.
Epidaurus, Erscheinen der Söhne des Asklepios 187, 4; Heilurkunden in dem dortigen Äskulaptempel 189 f.
epideiktische Reden in Rhetorenschulen 22.
Epidemie unter Lollianus Avitus in Bithynien 181 f.
Epigrammendichter 85, 2.
Epikur, glaubensfeindlicher Philosoph 136; Gottesleugner 138, 3; stellt die Ehelosigkeit über die Ehe 291; Gedächtnisfeier für E. 395, 3.
Epikureer, Gegner des Alexander von Abonuteichos 321, 2; Leugnung der Unsterblichkeit 362 ff.
Epikureismus, Götterlehre 124; Leugnung der Vorsehung 204 f.; Leugnung der Unsterblichkeit 362 ff.; Verbreitung bei den Römern 321, 2; 366, 2.
Epiphanes, Sohn des Karpokration, vergöttert 162, 2.
Epirota, Q. Cäcilius, Grammatiker 7.
Epitrapezios Hercules des Novius Vindex 76, 6.
Epona 201, 3—4.
Epos, mythologisches 81 f.; 84 f.
ἐργαστήρια 234, 1.
Erichtho, Hexe 391, 3.
Erkenntnis Grundlage der heidnischen Glückseligkeit 289 f.
Erklärung und Lesung der Dichter 5.
Eros 202, 4.
Erucius Clarus 112.

Erziehung durch die Philosophen 329 f. 334 ff.
ethicae, *ἠθοποιΐαι* 23, 4 ff.
Ethik der Heiden von den Christen anerkannt 292 f.; Teil der Philosophie 325. 329 f.
Ethnarch 243, 5—6.
*ἠθοποιΐαι*, rhetorische Übungen für Anfänger 23, 4 ff.
Etruscus, Vater des Claudius Etruscus 71, 1. 72, 10; Gedicht auf seinen Tod Martials 103, des Statius 105.
Etruscus, Claudius 75, 1; balneum 76, 6. 103, 1.
Euaretus Q. Ägrilius 335, 3.
Eudemus, Peripatetiker 322, 6.
Eugenius, Prätendent 277.
Euhemerus, Gottesleugner 138, 5.
Euhodianos, Professor der griechischen Beredsamkeit in Rom 93, 1.
Eukrates, Glaube an Gespenster 387, 2.
Eumolpus, Dichter 56, 4. 59, 1.
Euphemus, Tafelaufseher 70, 9.
Euphorion, von Tiberius nachgeahmt 37.
Euphrates, Philosoph, hält Vorträge 297, 5; von Plinius gelobt 343; über die Form der philosophischen Vorträge 343, 1—2 u. 4; über Schönrednerei 344 ff.
Euphronios, seine wunderbare Heilung 136.
Eusebius, Friede der Kirche unter Commodus 270, 6.
Exerzitien, poetische 34. 83 f.
Existenz der Seelen materiell gedacht 383 f.

Fabianus, Papirius, Philosoph 320, 2.
Fackeln des Nero 252.
facundus, Prädikat der Dichter 25, 4.
Fangschlüsse 326, 3.
Fatalismus 176.
Fatumsglaube 204 f.
Faustina, Diva F., als Beamtin von Byzanz 224, 4.
Faustinus, libelli 85, 2; ihre Krankheit 133, 1.
Favorinus, Sophist, Streit mit Polemo 95, 2; mit Gellius befreundet 113; Freund des Demetrius von Alexandria 322, 11—323, 2; Verkehr mit seinen Schülern 334, 1—2; römischer Philosoph 319.
Fegefeuer, Lehre vom 369, 2.
Feinbrotbäcker, ihre Körperschaft 159, 2.
Felicio bei Trimalchio 160, 11.
Felicitas, Statue zu Aeclanum 218, 5.
Felix, Minucius, über vorbedeutende Träume 184, 1.
Felix, Pollius F., villa Surrentina 76, 6; sein Hercules Surrentinus 76, 6; Dichter 81, 3; poetischer Dilettant 88, 6; lebt mit Statius zusammen 106; seine Gemahlin Polla 111.
Feluennis Jupiter 209, 2.
Feralia, Allerseelenfest 386, 1.
Feronia, alte Lokalgöttin 209, 6—7.
Ferrara, Bojardo liest den verliebten Roland in F. vor 53.
Festspiel des Nero 39, 6.
Festus Avienus, Verehrer der Nortia 209, 5.
Cn. Flaccus, Prätor von Bithynien 231, 10. 235, 7.
Flamen des Jupiter beim kapitolinischen Agon 55.
Flamininus, T. Quinctius, erhält göttliche Ehren 163; in Chalcis auf Euböa verehrt 193, 1.
Flavia Domitilla, heidnische Konvertitin 272, 5.
Flavia Primitiva 364 f.
Flavianus Nicomachus, Vorkämpfer des Heidentums 277.
Flavius Agricola, Materialist, sein Grabdenkmal 364 f.
Flavius Boethus, Konsular 322.
Flavius Clemens hingerichtet 106; heidnischer Konvertit 272, 5.
Flavius Earinus, Mundschenk Domitians 70, 9. 72, 10; 77, 4; Gedicht Martials auf seine Haare 103; des Statius 105.
P. Flavius Maximus, Votivinschrift zu Urbisaglia 198, 5.
T. Flavius Maximus, Philosoph 335, 1.
Flavius Ursus, Consolatio 75, 1; Gönner des Statius 110.
Fliegenscheucher, heros Myiagros 212, 5.
Florenz, Dichterkrönung zu F. von Dante erhofft 55.
Florus, P. Annius, Rhetor, benutzt den Lucan 7, 6; dichtet als Knabe 14, 12; nimmt teil am kapitolinischen Agon 54.

Florus, Mestrius, Verhältnis mit Plutarch 321, 4.
Formiae, Prozessionswagen der Minerva 218, 6.
Fortdauer im Gedächtnis der Nachwelt gewünscht 393 ff.
Fortunatempel in Ostia 217, 5.
Fortunenorakel zu Antium von Caligula befragt 178, 3.
Forum des Augustus 101 f.; Palladium 101 f.; Julium 101.
Foscolo, Ugo, sein Ajax 36, 1.
Frauen, wirksam für Verbreitung des Christentums 257.
Friedhöfe, unterirdische 268; der Domitilla 268, 5.
Frontinus, S. Julius, Schriftsteller 71, 9.
Fronto, extremer Altertümler 9f. 16, 2—4; Brief an Marc Aurel 11, 6; besitzt Palast und Garten Mäcens 67, 2; bewundert den Sophisten Polemo 96, 2—3; Umgang mit Gellius 112; Glaube an Träume 132 f.; 133, 1. Glaube an Heilung durch Träume 188; mit christlicher Lehre unbekannt 272, 2; Abneigung gegen Philosophie 305; als Stoiker anerkannt 311, 4; empfiehlt den Julius Aquilinus 323, 5.
Frumentius, Juden in Abessinien 230, 8.
Les Fumades, Nympheninschriften 199, 3.
Funcanus (Minucius)?, Verhältnis mit Plutarch 321, 6.
Fundi, jüdische Grabschriften 238, 8.
Furius Victorinus, Niederlage der Römer 181, 2.
Fuscianus, Stadtpräfekt 264.
Fuscus, Arellius, Rhetor 24, 3.
Fuscus, Aristius, Freund des Horaz 210, 1.

Gabii, Tempel zu 217, 2.
Gades, Hercules in G. als Erbe 221, 1.
Galba, Haruspicin an seinem Todestage 174, 5; seine Fortuna 219, 3.
Galenus, sein religiöser Standpunkt 133, 2—3; Glaube an Träume 184, 4 u. 6—8; Heilung durch Träume 189, 2—4; über die Christen 260, 5. 270, 5; 271, 6—7; über die Herkunft des christlichen Glaubens 270, 5; begreift die Gläubigkeit der Christen nicht 289; Praxis und Vorträge in Rom 322, 5—6; anatomische Vorträge 322, 9—11; Zweifel an der Unsterblichkeit 372 f. 373, 1.
Gallicus, Rutilius, Gönner des Statius 72, 12. 107 f.; Gedichte des Statius auf ihn 76, 1; Dichter 88, 2; sein Tod 104.
Gallien, sein poetischer Dilettantismus 42, 3; Vermählungsfest 76 f. 77, 1.
Gallien, Juden in G. 240 ff.
Gallio, Junius, Gönner Martials 69, 1; Prokonsul 273.
Gallus, Asinius, sein Buch 86, 3.
Gallus, Cornelius, Dichter 7; seine Geliebte Cytheris 30.
Gallus, Trebonianus 182, 4.
Gamala, P. Lucilius, Bauten in Ostia 217, 5.
garum castimoniale 237, 11.
Gaza, Pferderennen zu 259, 5.
Gebärdensprache 50, 1.
Gebet, Nutzen des 194 f.
Geburtstagsgedichte des Statius und Martial 75, 1.
Geburtstag Virgils gefeiert 31, 5.
Geisterbeschwörung 386, 2. 390 ff.
Geisterglaube, seine Allgemeinheit 385 ff.
Geißelung von Knaben in Sparta 211, 4—5; von Frauen 212, 1.
Gelasius I., Papst 208, 2.
Geldgeschenke an Dichter gewöhnlich 63.
Gelegenheitspoesie 75 f.; an Stelle der fehlenden Journalistik 76, 5—8.
Gellius, Altertümler 10 f.; Bemühungen seiner Kreise 26 f.; römischer Prosaschriftsteller 95 f. 309, 1. 316, 2; Chronologie seiner Schriften 111 ff.; konservativ im Glauben 132, 5; über das Verhalten eines Stoikers 309, 1; Freund des Macedo 312, 5; bei Herodes Atticus 316, 2. 327, 6 f.; Schüler des Taurus 321 f. 331 f.; hört den Calvisius Taurus 322, 1; des Favorinus 323, 2—3. 334, 1—2; Beginn seiner philosophischen Studien 324, 2; über Dialektik 326, 1; über den Verkehr des Taurus mit seinen Schülern 331, 3—332, 5; über den Rhetor P. Castricius 333, 1; über Peregrinus Proteus 352 f.
Gelübde an Götterbilder geklebt 222, 6.
Gemistius Pletho 278, 6.
genethliacon Lucani 77, 4.
Genien als Schlangen 160, 1; an Stelle der Engel 160, 10.

Genienglaube und -kult 159 f.
Genius, Kult in christlicher Zeit 160, 9—10.
Genua, Juden in 239, 1.
Geometrie, Gegenstand des Unterrichts 5.
Geographie im Unterricht 5.
Georg von Kappadocien, Einzug in Lissabon 225, 1.
Georgica des Clodius Albinus 83, 3.
Geringschätzung des Christentums bis zum 3. Jahrhundert 275 f.
Germanicus, Gedichte des 38, 1; sein griechisches Lustspiel an den Augustalien in Neapel aufgeführt 53, 9—10; Elegie auf seinen Tod 64; befragt Orakel 178; Aufregung in Rom bei seiner Krankheit und bei seinem Tode 223 f. 224, 1.
Gerusiarch der Juden 236.
Geryones, Losorakel von Tiberius befragt 178, 3.
Geschichte, Gegenstand des Unterrichts 5.
Gespenstergeschichten 388 ff.
Gesta Romanorum, Benutzung der Kontroversen des älteren Seneca 21, 9. 99 f.
Gestikulation 50, 1.
Getreidegöttin Annona 158.
Gibbon, Urteil über das Christentum 258, 1.
Gipsbüsten 311, 4.
Giraldus Cambrensis liest öffentlich vor 53.
Glaube, der alte, seine Lebenskraft 141 ff.; Gl. an Geister allgemein 385 ff.
Glaucias, Gedicht Martials auf seinen Tod 103. 105.
Glabrio, Acilius 273, 1.
Glückseligkeit das höchste Gut 289 ff.; in christlichem Sinn 395 f.
Glykon, Bilder des Gottes G., Kult in Abonuteichos 180 ff.
Goethe über den Dilettantismus 33, 1.
Gönner und Freunde des Statius 72, 12. 107 ff.
Gott von Pergamus, seine Heilungen 189, 3.
Gott von Reims 155, 3.
Gott als höchster Jupiter angerufen 202 f.; als Lokalgott 202, 8—9; Gottheiten als Erben 221.
Götter, orientalische 145 ff.; barbarische 148 ff. 152 ff.; ägyptische 145 ff.; maurische 153, 7; Lokalgötter 160; G. zu Erben eingesetzt 220; zu Ämtern ernannt 224, 4.
Götterbilder 218 ff.; mißhandelt 222 f.; geküßt 222, 3; als Beamte einer Stadt 224, 4; mit der Tracht der Beamten bekleidet 224, 5.
Götterglaube 121 ff.
Göttermischung 148 ff.
Göttermutter vom Sipylus als Erbin 221, 1.
Göttersage, ihr angeblicher Einfluß auf Moral 285 ff.
Götterstatue um 1465 auf Kreta 278, 6.
Göttin von Compiègne 155, 3.
Göttin, gute (bona Dea) 191, 3—4. 196, 1—2.
Göttin Statina 201, 2; Cupra 210, 3.
Göttin von Turobriga 154, 4; 200, 5.
Göttinger Sieben, ihr Protest vervielfältigt 45, 3.
Goldene Götterbilder 218.
Gordian I., seine Gedichte 14, 8; Kenner der Haruspicin 175, 6; Kenner der Philosophie 323, 8.
Gordian III. erneuert die neronischen Wettkämpfe 56; Kult des Gottes Glykon in Nicomedia 182, 4.
Gordiane, ihr poetischer Dilettantismus 42, 3.
Gottesfürchtige (*φοβούμενοι τὸν θεόν*) 247, 5.
Gottesleugner, wenige 205 f.
Grabdenkmäler von Epikureern 362 ff.; des Flavius Agricola 364 f.; Andeutungen des anderen Lebens auf römischen Gr. 311 f.; Darstellung des irdischen Lebens auf griechischen Gr. 394 f.
Grabschrift des M. Pomponius Bassulus 11, 9.
Grabschriften, epikureische 362 ff.; an die Vorübergehenden gerichtet 393 f.
Grabschriften zu Cirta 384, 8; zu Puteoli 388, 3.
Gräber der Märtyrer 280, 1; an Landstraßen angelegt 393, 2—3.
Gracchus, gepriesen von den Altertümlern 8, 5; Quintilian warnt vor ihm 16, 1.
*γραμματεῖς* Schriftgelehrte 236, 4.

Grannus des Elsaß gilt als Apollo 154, 3; von Caracalla verehrt 152, 4.
Gratian entzieht den Juden die Befreiung vom Dekurionat 241, 2.
Gregor der Große, seine Briefe 239, 7 u. 9; bekehrt die Bauern in Sardinien 278. 5; erhebt die Lehre vom Fegefeuer zum Dogma 369, 2.
Gregor von Nazianz, über Zynismus und Mönchstum 352, 3.
Griechenland, Lokalkulte in Gr. 210 ff.; Philosophen in Gr. 232 f.; Juden in Gr. 232 f.
Griechisch, Römer schreiben griechisch 95 f.; Verkehrssprache der Juden 236 f.
Griechische Rhetorenschule 22 f.
Großen Roms unterstützen Dichter 65 f.
Grypus, Plotius, erhält ein Buch von Statius 46, 2; Gönner des Statius 109.
Guadelupe, heilige Jungfrau von G., Heerführerin 225, 2.
Guntram, König 241, 8.

Hadad, semitische Gottheit 156, 6—157, 1.
Hadriani, Geburtsort des Rhetors Aelius Aristides 138, 6.
Hadrian, Altertümler in der Literatur 9, 2; gründet das Athenäum in Rom 22 f.; als Quaestor ausgelacht 26, 1; Dilettantismus in der Poesie 41; unterstützt Dichter 59; von Juvenal gepriesen 65, 5; Freund der Sophisten 93 f.; seine Religiosität 135, 1; seine Verehrung der Kulte 148, 1; erneuert einen Tempel der Cupra 210, 3; verbietet die Menschenopfer auf Kypros 212, 3; errichtet eine Statue in Lanuvium 220, 6; Verbot der Beschneidung der Juden 247, 2—3; gibt den Christenglauben frei 252, 2; Umgang mit Philosophen 298, 4; begünstigt den Favorinus 323, 1; Philosophen an seinem Hofe 338, 4; mit Epictet befreundet 354, 1.
Hadrianus, Sophist 26, 4. 32, 5; Professor der griechischen Beredsamkeit in Rom 93, 1. 95, 2.
Harmodius in Athen verehrt 161.
Harmogius, barbarischer Gott 153, 3.
Haruspicin, Glaube an ihre Macht 173 ff.; ihre geheime Befragung von Tiberius verboten 174, 2.
Haß des Menschengeschlechts der Juden 226, 5; der Christen 250.
„Haufe der Götter" 148, 2.
Hauptfehler der antiken Bücher Inkorrektheit 44.
Hauptsynagoge der Juden in Alexandria 233, 10.
Hauptziel des Unterrichts 3 ff.
Hausphilosophen 335 f.; ihre Behandlung 336 ff.
Heidentum, lange Agonie des 276 ff.
Heidenverfolgung 277 f.
Heiland (Asklepios) 141, 5.
heilbringender Hercules 199, 6.
Heilgötter, Wunder der 187 ff.
heilige Schilde (ancilia) 207, 2.
Heilige, von Christen beschimpft 222, 7; ins Wasser geworfen 223, 6.
Heiligtümer im Piräus 144, 1; Heiligtum der Minerva memor 190 f.
Heilquellen, Inschriften bei H. 199, 2—7.
Heilungen von Krankheiten durch Träume 187 ff.
Heilurkunden in Epidaurus 189 f.
Hekate, Kult der H. in Stratonicea 192, 5.
Hektor als Dämon 387.
Helikon, Rat, ihn zu verlassen 59, 2.
Heliodromus (*Ἡλιόδρομος*) Weihegrad der Mithriasten 157.
Heliopolis, Götter von H. 151; Jupiter von H. 198, 6; jüdischer Tempel 234, 5.
Helios, für den syrischen Aumu gehalten 151, 4; Helios-Aumu wird zum Elias 281, 1.
Helvidius Priscus studiert stoische Philosophie 294, 4; 296 ff.
Herakles, oft angerufen 202, 5.
Hercules (Herakles) 199, 6. 202, 5; Surrentinus Pollii Felicis 76, 6; H. Epitrapezios Novii Vindicis 76, 6.
Herculesbäder in Siebenbürgen 199, 6; Tempel zu Tibur 217, 3; in Gades als Erbe 221, 1.
Herkunft der Philosophen 354, 2.
Hermas, Hirt des H. 266, 6.
Hermes Trismegistos, als Gottheit angesehen 169; aus Holz, zerschlagen 223, 1.
Hermias 141, 3—4,
Hermotimos, Dialog Lucians 306.
Herodes Agrippa, Schreiben an Caligula 228, 5.

Herodes Antipas, von Caligula verbannt 240, 3 u. 9.
Herodes Atticus, seine Kunst der Improvisation 90, 4; gelehrte Sammlungen herausgegeben 96, 1; 114 f.; beschenkt Philosophen 316, 2; Verkehr mit Gellius 327, 6 f.
Herodes, Judenkönig, Gesandtschaft an August 235, 10.
Herodes, Sohn des Archelaus, von August verbannt 240, 8.
Herodian über die Prophezeiungen der haruspices 175, 2; über die Hilfe des Belenus bei Aquileja 197, 4; nennt die Christen nicht 272.
Herodias, Gemahlin des Herodes Antipas 240, 3.
Herodot, über die Einfalt der Athener zur Zeit des Pisistratus 168, 1.
Heroen, Alter des Heroenkultus in Griechenland 161 f.; Lokalkulte von H. 191 ff.
Heros (Heron?), thracischer Gott 153, 3.
Herostrat, Götterfeind 138, 4.
„Herrin" (Athene) 141, 5.
heros Neryllinos (M. Suillius Nerullinus?) 193, 6.
heros Myiagros, Fliegenscheucher 212, 5.
Herrschaft der Altertümler in der Literatur 43.
Hesiod, in der Schule interpretiert 6, 2; über Götter 131; soll mit Eros, Erde und Himmel den Osiris, Isis und Typhon gemeint haben 150, 1.
Hesus, keltischer Hauptgott 154, 2.
Hexe Erichtho 391, 3.
Hierocles, Neuplatoniker 169.
Hieronymus, über jüdische Bevölkerung 242, 3—4; über die soziale Herkunft der Christen 270, 4; kennt Briefe Senecas an Paulus 274, 5.
Hilarius von Poitiers 240, 11.
himmlisch = allerhöchst 41, 2.
himmlische Mondgöttin von Carthago als Erbin 221, 1.
Himjariten 230, 5—6.
Hipparch, Brief an Arrhidaeus 389, 2.
Hippo regius, Silberstatue des Mercur 218, 8; Wunder des Stephanus 259, 3.
Hippo, glaubensfeindlicher Philosoph 136, 2. 138, 4.
Hippolyt, Heros, zu Trözen verehrt 213, 1; Gegenpapst des Callistus 251. 263 ff.; christlicher Bischof, Autor der Refut. omn. haeres. 263 ff.; Märtyrer 281, 2.
„Hirt" des Hermas 266, 6.
Hispallus, Cn. Cornelius, vertreibt die Juden aus Rom 235, 4.
Histonium, L. Valerius Pudens, dreizehnjähriger Dichter 14, 13. 55.
Hochzeitsgedichte 77 f.; des Statius und Martial 75, 1.
Hofphilosophen 338 f.
Homer, Beginn des Schulunterrichts 5, 5; gelesen in der Schule des Statius 6, 1; in der Schule interpretiert 6, 2; hinterläßt nichts 57, 6.
Homeriten, jüdisches Reich in Arabien 230, 5—6.
Homilien des Clemens Romanus 286, 3. 386, 2.
Honorare, schriftstellerische, unbekannt 57 f.
Horaz in den Schulen gelesen 6 f. 7, 1; Prophezeiung über seine Werke 29, 1; seine Episteln in den Provinzen 29 f.; von Quintilian beurteilt 34; Verhältnis zu August 63, 3—6; zu Mäcenas 66 f.; über Naturschilderungen 82, 2; als Muster anerkannt 97; über jüdische Gebräuche in Rom 245, 5; über Bekehrungsversuche der Juden 246, 4—5.
„Hortensius", philosophische Schrift Ciceros 317; pessimistische Äußerungen 397 f.
Horus, Ägypter, Grabstein in Köln 156.
Hostia, Kult in Sutrium 210, 2.
Hostilius, Philosoph, aus Rom verbannt 297, 3.
Housesteads (Borcovicus) 178, 1.
Humanismus 97 f.
Hyacinth, Typus der Schönheit 308, 1.
Hyacinthus, Eunuch 264, 1.
Hypatia zu Alexandria ermordet 278, 1—2.
Hypsistarier, Sekte in Kleinasien 247, 6.

Jasuna, syrische Göttin 156, 6.
Iberische Götter 154 f.
Ibycus, gelesen in der Schule des Vaters des Dichters Statius 6, 1.
Identifikation des Bildes mit der Gottheit 221 f. 224 f.

Jerusalem, Augusts Opfer in J. 147, 3—5; erhält Tempelsteuer von Apamea 231, 10; von Rom 245, 5; Synagogen römischer Juden in J. 236; nach der Zerstörung keine Proselyten mehr 246 f.
Ikonium in Lykaonien, Schulen der Juden 231, 11.
Ilerda (Lerida) in Spanien, Episteln des Horaz 30, 1.
Ilium, Minerva in I. als Erbin eingesetzt 221, 1.
Improvisation, poetische 15; der Sophisten 90, 4.
Indifferenz, religiöse 122 f.
Inkorrektheit Hauptfehler der antiken Bücher 44.
Inkubation, Tempelschlaf 139 f. 188 f.
Inkunabeln der römischen Literatur 8.
Insanus, Domitius, Grammatiker 113.
Inschriften, religiöse 195 f. 216 ff.; stoischer Philosophen 321, 1.
Interpolation der Dichter 34.
interpretationes salubres 276, 3.
Johannes, Bischof von Asien 278, 4.
Johannes Chrysostomus, Predigten gegen die Juden 231, 1; über christlichen Wandel 267, 2; über Zynismus und Mönchstum 352, 3.
Jonathas, Aufstandsversuch 234, 8.
Ionopolis (Ineboli) für Abonuteichos 182, 2—3.
Josephus, über die Zerstreuung der Juden 228, 3; Verteidigungsschrift für die Juden 245, 1.
Jotaba, Ansiedlungen der Juden 230, 7.
Journalistik, durch Gelegenheitspoesie ersetzt 76, 5.
Irenaeus, Bischof von Lyon 258, 4. 269.
Isaeus improvisiert Kontroversthemata 22 f. 23, 1; Rhetor 94, 3—95, 1.
Ischia, Votivtafeln 199, 2.
Isis, ihre Anbeter 144, 2; von Domitian verehrt 145, 4.
Isis Compensis, ihr Tempel auf dem Marsfeld 146, 4; Isispriesterin zu Delphi 149; Isisregion in Serapis 155; Isisfigur in Köln 156, 1; Isisprozessionen in Rom 156, 4; Heilungen durch Träume in ihren Tempeln 187, 1; Isiskult 213, 4.
Italicus (Silius?), römischer Philosoph 319, 9.
Juden, ihnen Menschenhaß vorgeworfen 226, 6; ihre Zerstreuung 228 ff.; nicht vorzugsweise Handel treibend 228 f.; erste Ausweisung aus Italien 236, 1; Personalsteuer 242, 5—6.
Judenhaß 243.
Judentum, Verhältnis zum Heidentum 226 ff.; Anziehungskraft 245 f.; Übertritte zum J. 246 f.; jüdischer Dichter, tadelt Martial 80, 2.
Jugendunterricht, seine Wirkungen 3 ff.
Julia Alba (Karlsburg) 199, 1.
Julia, Gattin Augusts, Umgang mit Philosophen 339, 2.
Julia Domna regt den Roman des Philostratus an 169, 1; Beschäftigung mit Philosophie 299, 5; Philosophen an ihrem Hofe 338, 4.
Julian der Abtrünnige, Kaiser, Lobrede auf Constantius 62, 6; sein Gegner Chuodomar 156; über den christlichen Glauben 289, 1; Gespräche mit Philosophen vor dem Tode 336, 6; Parallele zwischen Mönchen und Zynikern 352, 2; seine Reden 353, 5.
Julianus Antonius, Rhetor 112.
Julianus, über das Erlöschen des Epikureismus 321, 2.
Julianus, Didius, Totenbeschwörung 390, 5.
Julianus Salvius, Konsul 335, 3.
Julium Carnicum, Herstellung des Belenustempels 197, 3.
M. Julius Apellas 190, 1—2.
Julius Aquilinus, Platoniker 323, 5.
Julius Celsinus, Umgang mit Gellius 112.
Julius Cerealis, ländliche Gedichte 83, 2.
Julius Divus, sein Tempel in Rom 220, 5.
S. Julius Frontinus, Schriftsteller 71, 9.
Julius Kanus 336, 3.
Julius Martialis, Martials Sendung an ihn 102.
Julius Menecrates, Geburtstagsgedicht des Statius 75, 1; Schwiegersohn des Pollius Felix 111.
Julius Obsequens 172.
Julius Paullus, Dichter 11, 7; Umgang mit Gellius 112.
Junior, Lucilius 321, 2.
Junius Arulenus Rusticus, Stoiker 297.
Junius Gallio, Gönner Martials 69, 1; Prokonsul 273.

Junius Maximus, Geburtstagsgedicht des Statius 75, 1.
Junius Rusticus, der ältere 297, 4; der jüngere 298 f.
Junius Rusticus von Marc Aurel geehrt 298 f.
Jupiter, Flamen des J. bei dem kapitolinischen Agon 55; für den keltischen Paranis 154, 2; für Barnabas 167, 1; J. von Heliopolis 198, 6; höchster Gott 202 f.; J. Feluennis 209, 2; Latiaris 212, 4; kapitolinischer, sein Tempel in Rom 220, 5; kapitolinischer J. als Erbe 221, 1; verflucht von Landleuten und Schiffern 222, 9; hat eigenen Liktor 224, 3; als Stadtbeamter 224, 4; J. Sabazios 235, 4; fordert zum Ehebruche auf 285, 1.
Jupiter Poeninus 202, 8—12.
Justinians Heidenverfolgung 278; unterwirft die Juden in Jotaba 230, 7; verwandelt einen jüdischen Tempel in eine Kirche 234, 11.
Justinus, Vorträge zu Rom 322, 2.
Juvenal, letzter der Modernen 10, 4; über das Vorlesen der Thebaide durch Statius 47 f.; Umbricius bei J. 49, 1; Schilderung des Dichterelends 59 f.; preist den Hadrian 65, 5; über Gemeinplätze 82, 4; als Muster anerkannt 97; über Götterverächter 123, 8; stoische religiöse Anschauungen 132, 1; religiöser Standpunkt 132, 3; über das Befragen der haruspices durch Frauen 175, 5; über Gebete 194, 3; über den Zufall 204, 1; über Nortia 209, 4; sein Opfer 215, 5; über Juden 244, 4 u. 7. 245, 5; leugnet nicht den Volksglauben an die Manen 380, 7—381, 1; Glaube an den Totenfährmann 381, 1; über die Verbreitung von volkstümlichen Vorstellungen 382.
iuvenis bei Gellius 114.

Kaiserbiographien, ihre Verfasser erwähnen die Christen kaum 272.
Kaiser dilettieren in der Poesie 36 ff.; unterstützen Dichter 61 ff.; ehren die Sophisten 93 f.; Glaube der Kaiser des 2. Jahrhunderts 134 ff.
Kaiserkult 160 f.
Kalabsche (Talmis), Sonnengott Mandulis 198, 8.
Kalama, Wunder des heiligen Stephanus 259, 3.
Kalamis, seine Statue von Pindar gestiftet 144, 1.
Kalanus, indischer Weiser 353, 2.
Kalender des Philocalus 207, 3.
Kallistus, Gegenpapst des Hippolyt 251.
Kallityche 141, 2.
Kambyses, Juden in Ägypten vor K. 233, 5.
Kampfrichter im kapitolinischen Agon 55.
Kanus, Julius, sein Lebensende 336, 3.
Kapitol, römisches, Bedienung und Verehrung der Götter auf dem K. 224, 1.
kapitolinischer Agon 40 f.; von Domitian gestiftet 54, 1—4.
kapitolinischer Jupiter, als Erbe eingesetzt 221, 1; Steuer der Juden an denselben 242, 5—6.
Karikatur des salomonischen Urteils 238, 2.
Karlsburg in Siebenbürgen, Inschriften mit Glykon 182, 6.
Karmel, Orakel auf dem Berge K. von Vespasian befragt 178, 3.
Karpokratianer, Vergötterung des Epiphanes 162, 2.
Karthago, himmlische Göttin von K. Lokalgottheit 192, 3; himmlische Mondgöttin als Erbin eingesetzt 221,1; jüdische Gemeinde in K. 234, 12; Verhandlung gegen die Christen 254; Cyprianus, Bischof von K. 266 f.
Katakomben auf Kreta und Melos 232, 3.
Katalog des Lamprias 304, 1.
Kathederphilosophen 343, 3—4.
Keltische Götter 153, 4. 154, 1—4.
Kephalonia, Tempel des Epiphanes 162, 2.
*Κιβωτός*-Apamea, Sitz jüdischer Gemeinden 231, 9.
Klapperblech, religiöses Instrument 150, 8.
Klarischer Apollo 178, 1; sein Ansehen 178, 2.
Klienten, Dichter als K. 67 ff. 73.
Koblenz, Votivinschrift für Mars 196, 3.
Köln, Ursulakirche in K. 156, 1; Juden in K. 241, 1—2.
Königskult im Orient und den Diadochenreichen 162 f.

Körperschaft der Feinbrotbäcker 159, 2.
Kolophon, Orakel des klarischen Apoll bei K. 178, 1.
Koloß Augusts auf dem Palatin 104, 1.
Kolossalstatue Domitians 76, 4; des Serapis 156, 5; der Demeter in Eleusis 222, 2.
Kommagene, Jupiter Dolichenus in K. 157, 2.
Konstantine, über Anwendung der Haruspicin 175, 8.
Konstantinopel, Juden in K. 232, 11.
Kontroversen 17 f. 21 ff.; des Seneca in den Gesta Romanorum benutzt 21, 9. 99 f. 303, 4.
Konvertiten, heidnische 272 f.
Korinth, fremde Götterdienste 213, 7; Juden in K. 232, 9; christliche Gemeinden zu K. 257, 4. 261, 1 u. 6. 266. 3—4.
Kos, Juden auf K. 232, 7.
Kossuth, Reichstagszeitung 45, 4.
Kranz aus Eichenzweigen Preis bei dem kapitolinischen Agon 54.
Kreta, Juden in K. 232, 3—5; Vorwürfe des Paulus 261, 1; Götterstatuen 278, 6.
Krim, Juden in der K. 233, 1—3.
Kronos, erhält Menschenopfer in Rhodus 212, 4.
κρύφιος, Verborgener, Weihegrad der Mithriasten 157.
Krypten 268; der Priscilla 268, 5; der Lucina 268, 6.
Kühlung, refrigerium 371, 1.
Kulte, ägyptische 146; andere orientalische 146 ff.; Kult der Hausgötter 160, 8—10; der Kaiser 160 f.; der Göttin Roma 163; uralte in Rom erhalten 207 f.
Kultus, Wirkungen des Kultus auf den Glauben 206 f.
Kunst der Improvisation der Sophisten 90, 4.

Laberius, Mimograph 15, 2.
Labienus, Titus, Republikaner 34.
Laburus, barbarischer Gott 154, 1.
Lactantius, geringe Zahl der christlichen Märtyrer 256; sozialistische Tendenzen im Christentum 268, 2—4; kennt Seneca als Christen nicht 273, 3; über die Laster der heidnischen Götter 275, 1; über Seligkeit 395 f.
Lambäsis, Äskulaptempel zu 153, 1; Votivaltar für die Stadtnymphe 199, 9; Statue des Mercurius 218, 8.
Lamprias, sein Katalog 304, 1.
Lampsacus, Peripatetiker Strato aus L. 367 f.
Landmann (paganus) = Heide 277, 1.
Langres, Testament von L. 384, 4—7.
Lanuvium, reicher Tempel 217, 3; Statue des Hadrian 220, 6.
Laodicea, Konfiskation der Tempelsteuer 231, 10.
Laodicener, Mahlzeitlober 51, 1.
Laphria, Artemis, ihr Fest zu Paträ 210 f.
Lappa, Rubrenus, sein Trauerspiel Atreus 60.
Lar, Kult in christlicher Zeit 160, 9—10; nur bei den Römern 385.
Latein, Verfall des L. im 2. Jahrhundert 26 f.; seine Eroberungen 29.
Latiaris, Jupiter, sein Fest in Rom 212, 4.
Latolius, barbarischer Gott 154, 1.
Latro, Porcius, Rhetor 24, 4.
Lebende als Heroen verehrt 161 f.
Lebenskraft des alten Glaubens 142 ff.
Legenden und Wundergeschichten des Glaubens 132; heidnische, und ihr angeblicher Einfluß auf die Moral 285 f.
Leherennus gilt als Mars 154, 3.
Lehre von der Seelenwanderung 368 f.
Lehrer von städtischen Leistungen befreit 57, 3; Abgabenfreiheit 298, 5.
Lehrstühle, öffentliche 4; der Beredsamkeit in Rom 22 f.
Lemens, Straße nach Aosta 197.
Lemuren, nur bei den Römern 385 ff.
Lemurien, durch Gebräuche versöhnt 386, 1.
leo, Löwe, Weihegrad der Mithriasten 157.
Leon, Dianatempel 200, 4.
Leonidas, Vater des Origenes 255.
Lesung und Erklärung der Dichter 5.
Leto, Lokalgöttin für ganz Lycien 192, 2.
Leugnung der Fortdauer der Seele 361 ff.
Libanius, über Verfolgung des Heidentums 277, 4.
libertinorum princeps 238, 1.
Licinius Sura, Konsul 71, 13; über Dämonenglauben vom jüngeren Plinius befragt 389, 1.

Liebesgott 202.
Liktoren im Dienst der Götter 224, 3 u. 5.
Lissabon, Einzug des heiligen Georg von Kappadocien 225, 1.
Literarische Zustände am Ende des 1. Jahrhunderts 80 f.
Literatur, Bedeutung der L. für die Monarchie 27 ff. 36 ff.
Literaturgeschichte im Unterricht 5.
Livia beschenkt den Tempel zu Jerusalem 147, 3.
Livius, seine Berühmtheit 29, 6; über Abnahme des Glaubens 172, 1.
Lob berühmter Männer in Rhetorenschulen 16 f.
Lobgedichte auf die Kaiser 61 ff.; auf Nero 14, 4. 64, 2; auf Messalla 67 f.; auf Piso 68 f.
Logik 325 ff.
Lokalgötter 151; keltische gelten als Mars 154, 3. 191 ff.; ihre Anrufung 196 ff.
Lokalkulte, griechische 210 ff.
Lollianus Avitus, Statthalter von Bithynien 181, 3—4.
T. Lollius Masculus 394, 2.
Lopresti haspól, Nympheninschriften 199, 3.
Loreto, Casa Santa zu L., Schatzkapelle 220.
Lucan in der Schule gelesen 7, 4—6; bei Florus benutzt 7, 6; Fronto warnt vor ihm 10, 1; dichtet früh 14, 4; improvisiert den Orpheus 15, 4; Urteil Quintilians über ihn 24, 2; Verhältnis zu Nero 40, 1; reicher Dichter 57, 4; sein Vater Annaeus Mela 69, 1; seine Witwe Polla Argentaria 69, 2. 72, 11; genethliacon Lucani 77, 4; sein Geburtstag von Martial besungen 103; Trotz gegen die Götter 290; Teilnahme an der pisonischen Verschwörung 296, 1; Schüler des Cornutus 330, 3; Beschreibung einer Totenbeschwörung 391, 1—5.
Lucanus, Domitius, Gönner Martials 71, 7.
Lucian, Stellung zur Religion 133, 2. 134; über Theokrasie 148, 4—149, 1. 213; Klage gegen Alexander von Abonuteichos 181, 3—4; über die geringe Zahl der Ungläubigen 205, 4; über die Christen 262, 1. 271, 4; Gegner der Philosophie 305 f. 305, 4—306, 1; über Philosophen 313, 1 u. 2—7; über Zyniker 315, 1—4. 316, 3; über die Behandlung der Hausphilosophen 336 ff.; über Hofphilosophen 339, 1; seine Schrift über Peregrinus Proteus 350 f.; über den Glauben an den Totenfährmann 381, 2; über die Verbreitung von volkstümlichen Vorstellungen 382 f.; über die materielle Existenz der Seele 384, 3; über den Dämonenglauben im Lügenfreund 387, 2.
P. Lucilius Gamala, seine Tempelbauten 217, 5.
Lucilius Junior 321, 2.
Lucilius, von den Altertümlern gepriesen 8, 5.
Lucilius, Epikureer, Briefwechsel mit Seneca 375.
Lucina, Göttin der kreißenden Frauen 202, 3; Krypten der L. 268, 6.
Lucius, Roman des L. von Apulejus 96.
Lucrez, sein Glaubenshaß 123 f.; über das Entstehen neuer Tempel 216, 4; über die Vorstellung der Unterwelt 380, 5—6.
Lucullus, dämpft einen jüdischen Aufstand in Cyrene 234, 7; bringt jüdische Gefangene nach Rom 235, 6.
Lucrio, bei Trimalchio 160, 11.
„Lügenfreund" Lucians, Dämonenglaube 387, 2.
Lugdunum Convenarum, Herodes Antipas nach L. verbannt 240, 3 u. 9.
Luna, Bischof von L. 239, 4.
Luperkalienfest 208, 2.
C. Lutorius Priscus 64. 65, 1.
Lycophron, gelesen in der Schule des Vaters des Dichters Statius 6, 1.
Lycoris (Cytheris), Geliebte des Cornelius Gallus 30.
Lykaios, Zeus, Menschenopfer ihm dargebracht 212, 4.
Lymfa 199, 7.
Lyon, Märtyrertum des Bischofs Pothinus 250; Bischof Irenaeus 258, 4; christliche Gemeinden in L. 269, 1; christliche Gemeinden 253, 1.
Lysander, als Lebender heroisiert 162, 3.
Lystra, Erlebnis der beiden Apostel 167 f.
λυχνάπτια der Isis 187, 1.

Macedo, Freund des Gellius 312, 5.
Mäcenas, Pflege der Poesie 36 f.; unterstützt Dichter 65 f.; sein Verhältnis zu Horaz 66 f.; sein Auditorium 52, 6.
Mäcius Celer, Gönner des Statius 72, 12. 76, 1. 105. 108 f.
L. Mäcius Marcus, Grabschrift 363, 9.
Märtyrer, Akten der drei Nansberger M. 156, 3; christliche, nach Origenes nicht zahlreich 255 f.; Lustbarkeiten an den Gräbern der christlichen Märtyrer 280, 1; heidnische M. 277, 6—278, 2.
Magnesia, Petronius Aristokrates aus 330, 3.
Mahlzeitlober 51.
Mailand, Synagoge in M. 239, 2.
Majestätsverbrechen, Grund zur Verfolgung der Christen 249.
Makkabaeus Simon schickt Gesandte nach Rom 235, 5.
Makulatur 46, 3.
Mallorca, Bischof von 240, 6.
Mallos, Traumorakel des Amphilochus 183, 1.
Malta, Apollotempel 217, 7.
Mammäa, veranlaßt Alexander Severus zum Aufgeben der Philosophie 295, 3.
Mandulis, Sonnengott 198, 8.
Manes dei 392, 5.
Manilius Vopiscus, seine villa Tiburtina 76, 6; Dichter 81, 4; Gönner des Statius 109 f.
Marathon, Gemeinplatz der Sophisten 91 f. 92, 2.
Marc Aurel, Korrespondenz mit Fronto 9, 3; sein Latein nicht verstanden 26, 2; Vorträge des Sophisten Hadrian 32, 5; Gedichte 42, 2; beschenkt den Dichter Oppianus 65, 6; Zusammentreffen mit dem Sophisten Aristides in Smyrna 94, 2; studiert griechische Philosophen 95; will ohne Götter nicht leben 128, 2; seine Frömmigkeit 133. 135, 4—7. 181, 2. 253; fremde Kulte unter ihm heimisch geworden 148, 2; als Gott verehrt 164, 1 f.; Regenwunder im Quadenkriege 170, 1—2; Glaube an Träume 185, 2; durch Träume beeinflußt 189, 4; über Gebete 194, 2; Christenverfolgung 252 ff.; Meinung von den Christen 254, 1; 255; über die Christen 271, 3. 355, 1; seine philosophischen Beschäftigungen verspottet 295, 2; stellt Philosophen in Athen an 298, 5; Ausbreitung der Philosophie unter M. A. 298 f. 312 ff.; sein Schwiegersohn Cn. Claudius Severus 299, 2; geht von der Rhetorik zur Philosophie über 305, 1—2; Forderung einer Hingabe an Philosophie 317; römischer Philosoph 319; Beginn seiner philosophischen Studien 324, 3; Schüler des Apollonius 339, 5; über den Kreislauf der menschlichen Dinge 357—358, 1; unsicher über die Unsterblichkeit der Seele 367, 1; über das Menschenleben, sein Pessimismus 398, 5.
Marcella, Gönnerin Martials 73, 11.
Marcellinus, Tullius 336, 1.
Marcellus, Trauer der Octavia um M. 76, 9.
Marcellus, Vitorius, epistula des Statius 76, 8. 78, 1. 106; Gönner des Statius 110.
Marcia, Maitresse des Commodus 254, 3. 264, 1.
Marcia, Trostschrift von Seneca 339, 2.
Marcischer Aquädukt 70, 7.
Marcus, L. Mäcius, Grabschrift 363, 9.
Margites, Typus der Einfalt 308, 1.
Maria del Carmine, Kirche 225, 4.
Maria, Sklavinnenname in Pompeji 238, 3.
Mariccus gibt sich als Gott aus 162, 6.
C. Marius als Gott verehrt 162, 4.
Marius erhält Martials Nomentum 214, 3.
Marmorbrüche bei Martignac 199 f.
Marnas von Gaza 151, 2.
Mars, für den keltischen Hesus 154, 2; gilt als Belutucader, Cocid, Leherennus, Albiorix, für keltische Lokalgötter 154, 3; keltischer Landesgott 196, 3; Gott der Soldaten 201, 6; Mars ultor, sein Tempel zu Rom 220, 5; in Gallien als Erbe 221, 1; fordert zum Ehebruch auf 285, 1.
Marseille, Juden in 241, 6 u. 9.
Martha, Sklavinnenname in Pompeji 238, 3.
Martial, nicht zum Schulunterricht verwertbar 8, 1—2; gern gelesen 11, 1—2; dichtet früh 14, 9; zahlreiche Improvisationen 15, 5; erwähnt Domitians Gedichte 41, 2; schmeichelt dem Nerva 41, 5; über Buchpreise 46; rät von der Beschäftigung mit der Poesie

ab 59, 2; erhält Reisegeld von dem jüngeren Plinius 61, 1; kommt nach Rom 69, 1—2; seine Bemühungen um Gönnerschaft 70, 2—8; am Hofe 70, 9—71, 1; in der Aristokratie 71 f.; im Ritterstande 72; sein Weingut bei Nomentum 73, 3—6. 214, 3; seine Gönnerin Marcella 73, 11; Verhältnis zu Statius 78 ff.; Gedichte an Silius 85, 3—4; Chronologie seiner Epigramme 100 ff.; über das Gebet 195, 2; sein Freund Decianus 299, 6; über den Stoiker Chäremon 310.
Martial, Feldmarschall der spanischen Armee 223, 8.
Martignac, Marmorbrüche 199 f.
Martinus, sein Leben von Sulpicius Severus beschrieben 45, 7.
Mascula, Kult des Gottes Glykon 182, 5.
Masculus, T. Lollius 394, 2.
Massilia, Hauptsitz der Philosophen 319, 8.
Mateleone, Verehrung der Ariadne 222, 1.
Materialismus 362 ff.
materialistische Grabschriften 362 ff.
mater synagogae 236, 4. 238, 10.
Mathematik, nur von Platonikern studiert 325, 2—3.
Mathernus, Rhetor, von Domitian verbannt 19, 5.
matres, matronae, keltische Gottheiten 153, 4—5; in drei Marien verwandelt 280, 5.
C. Matrinius Valentius, epikureischer Philosoph 363, 1.
Maurische Götter 153, 7.
Maximinus belagert Aquileja 175, 2. 197, 4.
Maximinus Thrax, seine Christenverfolgung 255 f.
Maximus, Cäsonius (Cäsennius), von Q. Ovidius in die Verbannung begleitet 71, 3.
Maximus, P. Aelius Severianus M., seine Katastrophe 180, 1.
Maximus, Cassius, veranlaßt Artemidor zur Abfassung seines Traumbuchs 185, 9.
Maximus, Claudius, Stoiker 299, 1.
Maximus, Claudius, Prokonsul von Afrika 323, 6.
Maximus, T. Flavius M., Votivinschrift 198, 5.
Maximus, T. Flavius M., Philosoph 335, 1.
Maximus Junius, Geburtstagsgedicht des Statius für M. 75, 1.
Maximus, L. Norbanus Appius M. 71, 12.
Maximus, Philosoph, Gespräch mit Julian 336, 6.
Maximus, Q. Sulpicius, elfjähriger Dichter 14, 12; Sieger im kapitolinischen Agon 54 f.
Maximus Valerius, über Vertreibung der Juden aus Rom 235, 4.
Maximus Vibius, Gönner des Statius 110.
Maximus von Tyrus (Dämonenlehre) 131, 1—3; sein Supranaturalismus 134; über die Zahl der Atheisten 205, 2; über Bilderdienst 221, 4; Geisterglaube 387 f.
Medardus, seine Bilder verbrannt 223, 5.
Medaurus, numidischer Gott 153, 1.
Mefitis 201, 5.
Megalopolis, Tempel des Pan bei M. 192, 4.
Mela, Annaeus, Gönner Martials 69, 1.
Melanchthon, über Poesie, Brief an Micyllus 98.
Meles, Flußgott bei Smyrna 196, 4.
Melior, Atedius, Gönner Martials 72, 4—5 u. 11. 75, 2; arbor Atedii Melioris 76, 6; Gedichte des Statius und Martial 77; sein Freigelassener Glaucias 103. 105.
L. Melissus, Bibliotheksdirektor 13, 2.
Melos, Juden in 232, 3—4.
Memmius Regulus, berühmter Gönner 70, 1.
Memorandum von Burgos 45, 2.
Memphis, Orakel des Apisstieres zu M. 178, 3; Aushängeschild eines Traumdeuters beim Serapeum 187, 1.
Menander, in den Schulen gelesen 5, 7—8.
Menecrates, Julius, Geburtstagsgedicht des M. für M. 75, 1; Schwiegersohn des Pollius Felix 111.
Menschenhaß, den Juden vorgeworfen 226, 5. 243, 9—244, 5; den Christen 226, 6. 250. 252.
Menschenopfer, für Zeus auf Kypros 212, 3.
Menschenvergötterung 160 f.
Mercato in Neapel 225, 4.

Mercur für den keltischen Teutates 154, 2; mit Rosmerta zusammen verehrt 154, 2; anstatt des Apostels Paulus 167, 1; Gott der Gewerbetreibenden 201, 8; fordert zum Betruge auf 285, 1.
Meschaes, Sitz jüdischer Gemeinden 231, 9.
μεσίτης, Mithras 158.
Mesopotamien, Aufstand der Juden 234, 10.
Messalla, Pflege der Poesie 36 f.; Lobgedicht auf M. 67 f.
Messina, jüdische Gemeinde in M. 239, 9.
Mestrius Florus, Verhältnis mit Plutarch 321, 4.
Metrodor, sein Geburtstag gefeiert 395,3.
Metronax, Vorträge in Neapel 325, 1.
Michael Apostolius 278, 6.
Micyllus, Brief Melanchthons über Poesie 98.
Midrasch 238, 9.
miles, Soldat, Weihegrad der Mithriasten 157.
Milet, Apollo als Erbe eingesetzt 221, 1.
Militärposten bei Tempeln 220 f.
Miltiades, vom Rhetor Aristides verteidigt 307, 2.
Miltiades, Papst 266.
Mimiambus 81, 6.
Mimograph Publilius 15; Laberius 15.
Minerva, von Domitian verehrt 56. 146, 1; anstatt Sulis 154; medica oder memor (Cabardiacensis) 190 f.; Göttin der Handwerker und Künstler 202, 1; in Ilium als Erbin eingesetzt 221, 1.
Minervenfest auf dem Albanum 56. 105.
Minorca, jüdische Gemeinde 240, 6.
Minucius Felix, über den Kult des Serapis 146, 5; über vorbedeutende Träume 184, 1.
Minucius Fundanus 321, 6.
Mithras, seine Anbeter 144, 2; wird bei den Römern zum Sol 151; sein Kult 157 f. 213, 6.
Mittler, Mithras als 158.
Moderne, Partei der Modernen in der Literatur 6 ff.
Moloch-Saturn 151, 5—152, 9.
Momos 148.
Monarchie, Einfluß der M. auf die Literatur 34 ff.; 43 f.
Mondgott, asiatischer 148, 4.
Montanismus 254. 262 f.
Montanus, Stifter einer christlichen Sekte 254 f.
Mopsos, Halbgott, Traumorakel des M. 178 f. 179, 1. 183.
Moralphilosophie 289 f.; ihre Teile 318 f.
Mosaikfußboden einer Synagoge 234, 13.
Moses als gottgleich angesehen 169.
Mucianus begünstigt die Juden 243,2; sein Verfahren gegen Helvidius Priscus 297, 1; Anklagereden gegen den Stoizismus 301, 3.
Münzen mit dem Namen Glykon 182; im Munde von Skeletten 381, 5 f.
P. Mummius Sisenna Rutilianus, sein Aberglaube 181, 1—2.
mundus 386, 1.
Munizipalkulte, italische 209 f.
Musikunterricht 5, 2.
Musonius Rufus, Philosoph 294, 5. 319, 6. 325, 8. 340; nicht verbannt 297, 3; Forderung einer Hingabe an Philosophie 317; vertrieben 319, 6—7; Lehrer des (Minucius)? Fundanus 321, 6; Logik als Grundlage der Philosophie 325, 8—11; berühmt 330, 2; seine Tochter heiratet den Stoiker Artemidorus 331, 2; M. tröstet den Rubellius Plautus bei seinem Tode 336, 4; über philosophischen Unterricht 341, 1—2. 345, 1.
Mütter (matronae), keltische Gottheiten 153, 4—5; in die hl. drei Marien verwandelt 280, 5.
Myiagros, heros, Fliegenscheucher 212,5.
Mylasa, M. Julius Apellas aus M. 190, 1—2.
Mythologie im Unterricht 5.
mythologisches Epos, vorherrschend 81 ff.
Mytilene, dem Theophanes heroische Ehren erwiesen 161, 5.

Naevius, von den Altertümlern gepriesen 8, 5.
Namur, Belagerung 223, 5.
Narbo, Juden aus Narbo vertrieben 241, 4.
Narbonne, Juden in 241, 9.
Narciß, Typus der Schönheit 308, 1.
Narnia, Kult des Visidianus 210, 3.
Naron, Synagoge in 234, 13.
Naturphilosophie, Teil der Philosophie 323 f.

Neapel, Schule des Vaters des Dichters Statius 5 f.; er siegt in poetischen Wettkämpfen 13, 3; Augustalien in N. 53, 8—11; Vaterstadt des Statius 72, 12; Statius an den Augustalien in N. 105. 1; Zeremonie in der Kirche S. Maria del Carmine 225, 4; Juden in N. 238, 7; Vorträge des Philosophen Metronax 325, 1.
Nehalennia, Göttin von Walcheren 196,6.
Nehardea, Hauptsitz der Juden 229, 6.
Nemausus (Nîmes), Votivinschriften und Lokalgott 198, 6.
Nemesianus will die Söhne des Carus verherrlichen 62, 5; Gedicht über die Jagd 82, 6.
Nemesis in Smyrna als Erbe 221, 1.
Nemi, Priester der Diana zu N. 210, 5.
Neptun, Gott der Seefahrer 201, 7.
Nero, in der Schule gelesen (?) 7, 7; Lobgedicht auf ihn 14, 4. 64, 2; dichtet früh 14, 6; Dichter 38 ff.; läßt sich seine Reden von Seneca schreiben 38; seine Gedichte 39. 3—5; sein Festspiel 39, 6; eifersüchtig auf Lucan 40, 1; von ihm selbst rezitiert 52, 6; Neronischer Wettkampf 39 f. 53; von Gordian III. erneuert 56; unterstützt Dichter 65, 3; besitzt Palast und Garten Mäcens 67, 2; sein Aberglaube 107; verehrt die syrische Göttin 156, 7; befragt das Orakel zu Delphi 178, 3; Christenverfolgung 251 f.; der Brand Roms 252, 1; der Philosophie entfremdet 295, 4—5; Verschwörung gegen ihn 296, 1; verfolgt Thrasea Pätus 296, 3; Philosophen an seinem Hofe 338, 4. 339, 4; seine Drohungen von Demetrius verlacht 348; in der Unterwelt gepeinigt 370; Geisterbeschwörungen 390, 7—391, 2.
Nervas Gedichte 41, 4—5; rezitiert seine Gedichte 52, 6—53, 1; Gönner Martials 71, 5; zeichnet Vestricius Spurinna aus 88, 3; sein Sekretär Titinius Capito 88, 4; Dichter Parthenius 88, 5; Palfurius Sura unter N. zum Tode verurteilt 311, 2.
Neryllinos, heros (M. Suillius Nerullinus?) 193, 6.
Nicomachus Flavianus, Vorkämpfer des Heidentums 277.
Nicomedes auf Kos, seine Grabschrift 363, 4.
Niger, Q. Cäcilius N., Jude 239, 8.
Nigrinus, Platoniker 339, 7.
Nike als Beamtin von Byzanz 224, 4.
Nilzölle 234, 3.
Nisibis, Hauptsitz der Juden 229, 6.
Nitrumquellen, Nymphe der N. auf Ischia 199, 2.
Nomentum, Gut Martials 73, 3—6.
Noreja, Landesgöttin von Noricum 153, 2.
Noricum, Landesgöttin Noreja 153, 2.
Nortia, Schicksalsgöttin in Volsinii 209, 3—5.
Nikolaiten in Pergamus 261, 2.
Nikopolis, schlechte Bäder 342.
Noahs Arche auf Münzen von Apamea (*Κιβωτός*) 231, 9.
Nodon, Gott in Britannien 200, 6.
Nomentum Martials 214, 3.
Nothus, Ancarenus 364, 2.
Novellensammlung Senecas 21, 5.
Novius Vindex, sein Hercules Epitrapezios 76, 6; Gedicht auf diesen 106; seine lysippische Bronzestatue 77; Gedicht Martials auf sie 82, 6. 103; Gönner des Statius 111.
nugae Martials 103.
numen Gespenst 389, 1.
Numerianus, poetischer Dilettantismus 42. 3.
Numiternus, Kult in Atina 210, 2.
Nymphen der Nitrumquellen auf Ischia 199, 2.
Nympheninschriften 199, 3 u. 8—10.

Oase Augila, Kult Alexanders des Großen 193, 4.
Oberarzt, jüdischer 238, 6; Dioscorus bekehrt 259 f.
Obrovazzo, Weihinschriften 178, 2.
Obsequens, Julius, Sammler von Wundern 172.
Obszöne Vorstellungen auf Sarkophagen 366, 1.
Occupo bei Trimalchio 160, 11.
Oclatinius Adventus, Konsul 26, 3.
Ocriculum, Kult der Valentia 210, 2.
Octavia, Trauer um Marcellus 76, 9.
Öa 214, 2.
Offenbarungsglauben fehlt im Altertum 393, 1.

Oktoberroß 207 f.; 208, 1.
Olbia, Judengemeinde in O. 233, 1.
Olivenkranz, goldener, Preis bei dem albanischen Wettkampf 56, 3.
Olympia, Selbstverbrennung des Peregrinus Proteus 351, 2.
Olympiasieger, erhält heroische Ehren 161; Theagenes, als Gott verehrt 193, 5.
ὀνειροκρίτης der Isis 187, 1.
Onias, Hoherpriester 234, 5.
Opfersporteln 215, 9.
Opfertiere, Verbrauch von O. 216, 2—3.
Oppianos beginnt zu dichten 60, 3; von Marc Aurel beschenkt 65, 6.
Opposition gegen die moderne Prosa 8, 3.
Orakel, Glaube an O. 170 ff. 176; ihr Verfall 176 f.; Restauration der O. 177 ff.; des klarischen Apollo 178, 1—3; des Mopsos 178 f.; des Alexander von Abonuteichos 179 ff.
Orchomenos, Agrionien zu O. 212, 2.
ordo haruspicum Augustorum 174, 3.
Orient, Gottheiten 142 ff.
orientalische Kulte 146 ff.
Origenes nennt den Mithrasdienst obskur 158, 1; gegen Celsus über den Antinouskult 165, 1; Glaube an vorbedeutende Träume und Vorsehung 183, 7; über Heilungen des Äskulap 187, 3; über den Bekehrungseifer der Christen 248, 2; über die geringe Zahl der Märtyrer 255 f.; Glaube an die christlichen Wunder 259, 2; über christliche Gemeinden 266, 3; über die geringe Zahl der Christen 270, 1; über ihre soziale Stellung 270, 7; über die zynischen Volksprediger 352, 1; bezeugt die Verbreitung von Epictets Werken 356, 2; nimmt die Lehre vom Fegefeuer an 369, 2.
Orleans, Juden in O. 241, 8.
Orpheus, Hexameterimprovisation des Lucan 15, 4.
Orpheus, von Alexander Severus verehrt 164, 2.
Orthia Artemis, ihr Fest zu Sparta 211, 4—5.
Orthodoxie, zelotische heidnische 138.
Osiris, seine Anbeter 144, 2; Osiriskult 213, 4.
Ostia, Tempelbauten des P. Lucilius Gamala 217, 5; Kostbarkeit der Tempelgeschenke 220, 4; Grabschrift des M. Annaeus Paulus Petrus 274, 6.
Otho, Wunder vor seinem Tode 172; Haruspicin 174, 5.
Othryades, seine Schrift 92, 1.
Ovid, gern gelesen von Aelius Verus 11,1; dichtet als Knabe 13 f. 14, 1; sein Lehrer Arellius Fuscus 24, 3; übernimmt Sätze des Rhetors Porcius Latro 24, 4; seine Berühmtheit 29, 2—3; seine Verse an Wänden von Pompeji 31, 7; läßt nicht von der Poesie 57, 6; Liebesgedichte an Corinna 85, 6; als Muster anerkannt 97; über den Götterglauben 123, 2; über jüdische Gebräuche 245, 5; über die Fehler der Götter 286, 4; Monolog der Byblis in seinen Metamorphosen 287,4.
Ovidius, Q., mit Martial befreundet 71,3. 73, 3.
Oxford, Vorlesung des Giraldus Cambrensis 53.

Paccius, mit Plutarch bekannt 321, 8.
Pacuvius, von den Altertümlern gepriesen 8, 5.
Padua, Dichterkrönungen zu P. 55.
Paetus Thrasea, stoischer Republikaner 296 f.
Paganus, Heide 276 f. 277, 1.
„Palatinischer Phoebus" 64.
Palermo, jüdische Gemeinde 239, 9.
Palfurius Sura, Stoiker 311, 2.
Palmyra, Juden in 230, 1—3.
Pan, Widmung an ihn zu Rom inschriftlich erhalten 187, 5; bei Panias 192, 1; bei Megalopolis 192, 4; von den Arkadern geprügelt 223, 1.
Panias, Lokalgott Pan 192, 1.
Panätius, verwirft die Astrologie 176, 2; Leugner der Unsterblichkeit 367.
Panamaros (Panemerios) Zeus, in Stratonicea verehrt 192, 5.
Panoptes, Ti. Claudius P. 386, 3.
Panticapaeum, Judengemeinde in P. 233, 2—3.
Paphos, Orakel der Venus von Titus befragt 178, 3.
Papirius Fabianus 320.
paränetischer Teil der Moralphilosophie 318.

Parentalien, Totenopfer 386, 1.
parentes dei 386, 1.
Paris, Juden von Chilperich in P. getauft 241, 7.
Paris, Tänzer, kauft von Statius den Pantomimus Agaue 59.
Parium, Statue des Alexander von Abonuteichos 182, 1; Geburtsort des Peregrinus Proteus 351; seine Statue 353, 3.
Parny, Götterkrieg 134.
Paros, Juden auf P. 232, 7.
Parthenius, von Tiberius nachgeahmt 37 f.
Parthenius, Kämmerer unter Domitian 70, 9. 88, 5.
Passennus Paullus, Lyriker 81, 8. 84 f. 85, 1.
Patavium, Tempelorakel 31, 6; Losorakel des Geryones 178, 3.
pater, Vater, Weihegrad der Mithriasten 157; pater patrum, Oberhaupt der Väter der Mithriasten 157.
pater synagogae 235, 1. 236, 4.
Patmos, Bild der Artemis zerstört 278.
Paträ, Fest der Artemis Laphria 210 f.
Patriarch von Jerusalem 243, 5—6.
Patrone der Dichter 60 ff.
Paulinus, Bischof 45, 7.
Paulinus von Nola 222, 8.
Paullus, Julius, Dichter 11, 7; Verkehr mit Gellius 112.
Paullus, Passennus, Lyriker 81, 8. 84 f. 85, 1.
Paullus, Sergius, Stadtpräfekt 322, 7—8.
Paulus (Apostel), Erlebnis zu Lystra 167, 1; predigt in den Schulen der Juden 231, 11; Judengemeinden in Rom 236, 2; will nach Spanien reisen 240, 1—2; in Korinth 257, 4. 261, 1 u. 6. 266, 4. 273; gegen die Christen 260, 3—4; angebliches Verhältnis zu Seneca 273 ff.
Paulus, M. Annaeus P. Petrus 274, 6.
Pausanias, seine Gläubigkeit 134; über Hadrians Glauben 135, 1; über Apotheosen 164, 3—4; Glaube an Pan 192, 4; Geisterglaube 389, 3.
Pausanias aus Cäsarea, Professor der griechischen Beredsamkeit in Rom 93, 1.
Peitan Elazar 237, 9.
Penaten, ihr Kult in christlicher Zeit 160, 8—10.
Peperin 208.
Peregrinus Proteus 114. 262, 1. 350 ff.; 388, 5; sein Anhänger Theagenes 322, 3; Lucians Schrift über ihn 350; seine Statue in Parium 353, 3; Dämonenglaube 388, 5.
Pergamon, Christenverfolgung 248 f.
Pergamus, Tempel des Äskulap 77, 4; heiliger Brunnen in seinem Tempel 187, 2; Gott in P. 189, 3; Tempelsteuer in P. 231, 10; Nikolaiten in P. 261, 2.
Perikles, vom Rhetor Aristides verteidigt 307, 2.
Peripatetiker 322 f.
Perses, Perser, Weihegrad der Mithriasten 157.
Persius, über Lesen von Gedichten in der Schule 7, 7; seine Knabengedichte vernichtet 14, 5; versäumt die Schule 17, 2; über die Affektation der Vorleser 50, 3; über törichte Gebete 195, 1; über Opfer 215, 2; über jüdische Gebräuche 245, 5; über Zwecklosigkeit der Philosophie 302, 1—3; Forderung einer Hingabe an Philosophie 317; Schüler des Cornutus 324, 5. 330 f.
Pertinax, Kaiser, will einer Vorlesung im Athenäum beiwohnen 53, 5; Schüler des Sulpicius Apollinaris 113 f.
Pessimismus im Altertum 396 ff.
Petelia, Goldblättchen in den Gräbern 370 f.
Petra, Steinblock in Petra als Mutter des Dionysos 151, 4.
Petrarca, seine Dichterkrönung 55 f. 56, 1; glaubt an heidnische Orakel 177, 6.
Petron, Eumolpus bei P. 56, 4. 59, 1; über Zyniker 315, 5; sein Lebensende 336, 2.
Petronius Aristokrates aus Magnesia 330, 3.
Pferdegöttin Epona 201, 4.
Pferderennen zu Gaza 259, 5.
Phädon, Dialog Platos, gelesen 368, 1. 384, 3.
Pharisäer 246, 5.
Philager, Professor der griechischen Beredsamkeit in Rom 93, 1.

Philipp, Kaiser, sein Reskript 57, 3.
Philippeville (Rusicade) 159, 3—4.
Philippi, Juden in 232, 9.
Philo, über den Vorsehungsglauben 204, 2; jüdische Gemeinde in Rom 235, 11; über die jüdische Religion 246, 1—2.
Philocalus, Kalender des Ph. 207, 3.
Philodem, über Götterglauben 124, 2.
Philosophen, die letzten Ph. 278; aus Rom vertrieben 296. 297, 3—4; Afterphilosophen in Rom 311; Gipsbüsten 311, 4; in Griechenland 311 f.; Inschriften stoischer Philosophen in Rom 321, 1; als Jugenderzieher 329 ff.; im Hause 335 f.; ihre Behandlung 336ff.; am Hofe 338 f.; als Vorsteher öffentlicher Schulen 339 ff.; ihre soziale Herkunft 354, 2.
Philosophenschule der Sextier 320, 1.
Philosophentracht 301 f.; Philosophenschulen 339 ff.
Philosophie im Unterricht 5; als Erzieherin zur Unsterblichkeit 285 ff.; Verbreitung der griechischen Ph. in Rom 293; Opposition gegen sie 294 f.; ihre Mißliebigkeit bei den Regierenden 295 ff.; ihre Begünstigung 298 f.; Zwecklosigkeit 302 f.; Gegensatz zur Rhetorik 303 ff.
Philostrat, über den Sophisten Hadrian 26, 4; Lebensbeschreiber der Sophisten 93 f.; verfaßt den Roman des Apollonius von Tyana 169, 1; Geisterglaube des Ph. 389.
Philumene, Amme des Rhetors Aristides 140 f. 141, 1.
Phlegon erwähnt christliche Wunder 272, 1; Geschichte der Braut von Korinth 389, 2.
„Phöbus, palatinischer" 64.
*φοβούμενοι τὸν θεόν*, Gottesfürchtige 247, 5.
Physik, Teil der Philosophie 325. 328 f.
Picenum, Göttin Cupra in P. verehrt 210, 3.
Pindar gelesen in der Schule des Statius (Vater) 6, 1; interpretiert 6, 2.
Piräus, Heiligtümer im P. 144, 1.
Piraten in der Rhetorenschule 19 f.
Pisistratus, kehrt mit Athene zurück 168, 1.
Piso, C. Calpurnius, Lobgedicht auf P. 68 f.; berühmter Gönner 70; elegischer Dichter 87 f. 88, 1.
Pisonische Verschwörung 40.
Placentia, Heiligtum der Minerva Memor 190 f.
Plarianus, Q. Ägrilius 323, 4.
Platää, Gemeinplatz der Sophisten 92, 1.
Plato, seine Dämonenlehre 130, 2; über Mitleid 291; verurteilt den Selbstmord 292, 2; Verteidigung gegen seine Anklagen 307, 2—3; über Sklaverei 356; wenig gelesen in späterer Zeit 356, 2; sein Beweis der Unsterblichkeit 368.
Platoniker studieren Mathematik 325, 2—3.
Platonische Dialoge aufgeführt 323, 10; Dialog Phädon viel gelesen 368, 1. 384, 3.
Platonismus (Dämonenlehre) 128 ff.; Geisterglaube 387 f.
Plautianus, Günstling Severs 299, 5.
Plautus von den Altertümlern gepriesen 8, 5.
Plautus, römischer Philosoph 293, 2.
Plautus, Rubellius, Stoiker, hingerichtet 296, 2; sein Lebensende 336, 4.
plebecula vilis 270, 4.
Plinius, der ältere, religiöser Standpunkt 125 ff.; über Haruspicin 174, 4; Glaube an vorbedeutende Träume 183, 4—6. 184, 5; sein Judenhaß 243, 8; Perhorreszierung des Unsterblichkeitsglaubens 361 f.; sein Pessimismus 398, 2—3.
Plinius, der jüngere, über Nerva als Dichter 41, 4; besucht Rezitationen 48; liest schlecht Verse vor 50, 2; über Rezitationen 51 f.; belohnt Dichter 61, 1; Gönner Martials 71, 10. 74, 6; poetische Tändeleien 83, 5; sein Freund Pompejus Saturninus 85, 7; sein Freund Sentius Augurinus 85 f.; Dilettantismus in der Poesie 86 f.; über den Sophisten Isäus 94, 3—95, 1; religiöser Standpunkt 132, 2 u. 4; über Trajans Glauben 134, 2; über Domitians Superstition 145, 5; Glaube an Träume 184, 9; über das Gebet 194, 4; über Verbreitung des Christentums 216, 1; restauriert einen Cerestempel 218, 1; über die Christen 252; kennt

die Christen kaum 271; über Philosophie 294 f.; 295, 1; verehrt den Helvidius Priscus 296; über Philosophenvorträge 297, 5; schließt sich an den Stoiker Artemidorus an 331, 2; lobt den Stoiker Euphrates 343; über die Seele des Vaters Trajans 377, 2; Gespensterglaube 388 f.
Plotinus läßt den Selbstmord zu 292, 3; seine Erfolge in Rom 323, 11.
Plotius Grypus erhält ein Buch von Statius 46, 2; Gönner des Statius 109.
Plutarch, Dämonenlehre 129 f.; seine Gläubigkeit 133, 7—138, 1; über Superstition und Unglauben 147, 1. 204, 4—205, 1; verehrt ägyptische Götter 149 f.; über Orakelsprüche 178 f. 179, 1; über das Gebet 195, 3; über den Vorsehungsglauben 204 f. 205, 1; über den Gegensatz von Rhetorik und Philosophie 304, 1; Vorträge in Rom 321, 3—8; Beginn seiner philosophischen Studien 324, 7; über Dialektik 326, 4; über Naturphilosophie 328 f.; über Ethik 329, 3—330, 1; Vorträge zu Chäronea 332, 7; über Hofphilosophen 338, 3; philosophischer Schriftsteller 340; über philosophische Schüler 341, 3—4; über philosophische Lehrer 342, 3; über den Beifall in Philosophenschulen 345, 2—346, 1; Schilderung des Jenseits 369, 4 f.; Unsterblichkeitsglaube seiner Gemahlin Timoxena 376, 2; über die Verbreitung von volkstümlichen Vorstellungen 382; Dämonenglaube 388, 4.
Pöninus, Jupiter P. 202, 8—12.
Poesie, gering geschätzt 57 f.; panegyrische 62. 64 f. 67 ff.; P. Reproduktion 83 f.
poeta Elazar 237, 9.
poetarum schola, Versammlungsort der Dichter 80, 6.
Poeten, die Humanisten P. genannt 98, 1.
Poetische Färbung der römischen Prosa 24 f.; poetische Sprache, Dichtersprache, von den augusteischen Dichtern geschaffen 28; ihre Wirkungen 27 ff.
poetische Tändeleien 83.
poetische Wettkämpfe in Rom, des Nero 39 f. 53; des Domitian (kapitolinischer) 40 f.; Dichterkrönungen bei W. 53; in Neapel (Augustalien) 53, 8—11; p. Agon 175, 10.
Poggio Bagnoli, Quelle 199, 2.
Pola, Juden in P. 239, 5.
Polemo, Sophist 90, 3; von Hadrian begünstigt 93; von Antoninus Pius 94, 1; Streit mit Favorinus 95, 2; von Fronto bewundert 96, 2.
Polla Argentaria, Gemahlin Lucans 69, 2. 72, 11; Gedichte des Martial und Statius an sie 77.
Pollius Felix, seine villa Surrentina 76, 6; sein Hercules Surrentinus 76, 6; poetischer Dilettant 88, 6; lebt mit Statius zusammen 106; sein Gönner 111.
Polytheismus, antiker 144 ff.
Pompeji, Bemalung der Wände 31, 7; Dichter 81, 5; Juden in P. 237, 11—238, 3; Juden und Christen 237, 11—238, 3.
Pompejus bringt jüdische Gefangene nach Rom 235, 6.
Pompejus Saturninus, Freund des jüngeren Plinius 85, 7.
M. Pomponius Bassulus, Dichter 11, 9—12, 1.
Pomponius Bassus, Tragödiendichter 81, 8.
T. Pomponius Victor, kaiserlicher Hausbeamter 196 f.
Pontia, Verbannungsort der Flavia Domitilla 272, 5.
Ponticus, sein Bad 76, 7.
Porcius Latro, Rhetor 24, 4.
Porphyrius, über Erfolge des Plotinus 323, 11.
Porträtbilder in Bibliotheken 46 f. 47, 1—3.
Portus. Juden in P. 237, 8.
Potamophylacia 234, 3.
Pothinus, Bischof, Märtyrer zu Lyon 250. 253.
Präneste, Tempelorakel 31, 6; Besitzung des Gellius auf P. 116.
Präsens, C. Bruttius, Geschenk seiner Mutter 220, 7.
Prato, Dichterkrönungen zu P. 55.
Preise der Bücher 45 f.
Priester, Zuwendungen für P. 221, 2.

Priesterkollegium des Flavischen Hauses beim kapitolinischen Agon 55.
Priestertümer, versteigert 215, 7—9.
Primitiva Flavia 364 f.
Primitivus, Aurelius 365, 1—2.
Primus, M. Antonius P., Parteigänger Vespasians 72, 1.
princeps libertinorum 238, 2.
Priscilla 75, 1; Cömeterium der P. 268, 5.
Priscus, C. Lutorius P. Ritter, Elegie 64.
Priscus, Helvidius, studiert stoische Philosophie 294, 4. 296, 1.
Priscus, Philosoph, Gespräch mit Julian 336, 6.
Priscus, Terentius, Gönner Martials 73, 11; Verhältnis zu Plutarch 321, 7.
Privatcharakter der Götter 288.
Proäresius, berühmter Sophist 92, 2.
Probus, Valerius, Grammatiker 112.
Proculus, libelli 85, 2.
Prodigien, Glaube an P. 171 f.
Prokuratoren, Agenten 267.
Properz, dichtet früh 14, 2; seine Berühmtheit 29, 4. 31, 7; verherrlicht Augusts Taten 62, 4; nachgeahmt 84 f.; über Naturphilosophie 329, 1.
Prosa der Römer poetisch gefärbt 24 f.; des Apulejus 25, 4; P. der Sophisten verdrängt die Poesie 43. 89 ff.
Prosaschriftstellerei des Apulejus 96 f.
Proselyten, jüdische 245 ff.
Protest der Göttinger Sieben 45, 3.
Provinzen, die augusteischen Dichter in den P. gelesen 29 f. 30, 1—2.
Prudentius, über den Gottesdienst der Kinder 215, 1; Stieropfer zu seiner Zeit 216, 3.
Prunkreden in Rhetorenschulen 22.
Ptolemäer begünstigen die Juden 230, 4. 233, 7.
Publilius, Mimograph 15.
Pucelle des Voltaire, handschriftlich verbreitet 45, 1.
Pudens, Aulus, Centurio 72, 6.
Pudens, L. Valerius, dreizehnjähriger Dichter 14, 13; siegt bei einem poetischen Wettkampf 55.
Puteoli, Enniusvorleser 11, 4; Vorlesung eines Ennianista 52, 6; Straße nach Sinuessa 106; Tempel 219, 4; Hauptsitz der Juden 237, 10; Grabschrift zu P. 388, 3.
Pythagoreismus, Glaube an Unsterblichkeit 367, 3.
pythischer Agon zu Carthago 56, 6—7.

Quadenkrieg Marc Aurels 170, 1.
quadratarius, Aushängeschild 7, 6.
Quellgottheiten, ihre Votivsteine 199.
T. Quinctius Flamininus, erhält göttliche Ehren 163; in Chalcis verehrt 193, 1.
Quintilian, erster öffentlicher Lehrer zu Rom 4, 3; billigt den Beginn des Schulunterrichts mit Homer 5, 6; seine Stellung in dem Streit der Altertümler und Modernen 8, 3—9, 1; empfiehlt Livius und Cicero zur Lektüre 16, 1; über Themen der Rhetorenschulen 19; Kontroverssammlung 21f.; über Lucan 24, 2; über Horaz 34; über Domitian 40 f.; Vorschriften über die Stimmbildung 49 f.; über die Zahl der Dichter 81, 8; sein religiöser Standpunkt 125, 2; Judenhaß 243, 8; Aufzählung der römischen Philosophen 293, 2; über Philosophie 294, 6. 305. 317; über Rhetorik und Philosophie 304, 4; über Afterphilosophen 311, 1; erkennt Philosophie teilweise an 317,1; Unsterblichkeitsglaube 373, 2.
S. Quintilius Condianus, seine Ermordung durch Commodus von Traumorakeln voraus verkündet 183, 1.
Quirinustempel, Versammlungsort der Dichter 80, 7.

Racine, verbessert 36; hält Vorlesungen 53, 7.
Ravenna, Aspasios, Professor der griechischen Beredsamkeit 93, 1; Synagogen in R. 239, 3.
Rederijkkamers, poetische Korporationen 53.
refrigerium 371, 1.
Regenwunder (im Jahre 174) 170, 1—2.
Regium Lepidum, Wunder zu R. 172.
Reguli von Mauretanien 153, 8.
Regulus, Marcus Aquilius, reicher Redner 71, 7; befragt die haruspices 175, 4; Opfer beim Tode seines Sohns 384, 2.
Regulus, Memmius, berühmter Gönner 70, 1; erhält ein Buch von Martial 102 f.
Reichstagszeitung von Kossuth 45, 4.

Reii (Riez), Bronzestatue des Äskulap 219, 6. 220, 2.
Reisende, Gebete der R. an die Landesgötter 196 f.
Reiterstatue, kolossale, des Domitian 76, 4. 104, 1.
Religiöse Zustände 121 ff.
Remagen, Votivinschrift für Jupiter 198, 3.
Renaissance 97 f.
Reproduktion in der Poesie 83 ff.
Reskript des Kaisers Philipp 57, 3.
Restauration des Glaubens 134 ff. 141 ff.; der Orakel 177 ff.
Rezitationen eingeführt 43 f. 47 f.; von Asinius Pollio 48, 2; ihr Überhandnehmen 48 f.
Rhegium, Vermächtnisse an den Apollotempel 220, 3.
Rhetoren, Gegner der Philosophie 303 ff.
Rhetorenschule 15 ff.; griechische 22 f.; ihre Wirkungen 23 f.
Rhianus, von Tiberius nachgeahmt 37.
Rhodus, Menschenopfer für Kronos 212, 4; fremde Götterdienste 213, 7.
Rieti, Hain der Vacuna 210, 1.
Ritual, altes, in Rom festgehalten 207 f.; im Dienste der kapitolinischen Gottheiten 224, 2.
Roland, der verliebte R. von Bojardo vorgelesen 53.
Rom, Athenäum in R. 22 f.; Vorträge des Sophisten Hadrian 26, 4; erster poetischer Wettkampf der neronische 39 f. 53; templum totius mundi 145, 2; Tempel des Serapis und der Isis 145, 4; Isisprozessionen 156, 4; Statue der Annona der heiligen Stadt 159, 4; Bilder der Schutzgottheiten 160, 8—10; Einführung des Kultus des Genius des römischen Volks durch August 161, 1; Verehrung des Marius als Gott 162, 4; Widmung an Pan inschriftlich erhalten 187, 5; Erhaltung uralter Kulte und Rituale 207 f.; Fest des Jupiter Latiaris 212, 4; Juden in R. 235 ff.; Brand unter Nero 252, 1; Verurteilung der Christen 254, 3; tausendjährige Säkularfeier der Stadt 255; unterirdische Friedhöfe 268; Verbannung der Philosophen 297, 2—4; Afterphilosophen 311; Inschriften stoischer Philosophen 321, 1; Vorträge Plutarchs 321, 3; Vorträge des Justinus 322, 2; des Galenus 322, 9—11; Erfolge des Plotinus 323, 11; Vorträge des Arulenus Rusticus 324, 9; Schule des Stoikers Attalus 332, 6.
Romakult 163.
Rosmerta, mit Mercurius zusammen verehrt 154, 2.
de Rossi entdeckt den Friedhof des Callistus 265 f.
Rousseau, sein Einfluß 142, 1.
Rubellius Plautus, Stoiker 296, 2; sein Lebensende 336, 4.
Rubrenus Lappa, sein Trauerspiel Atreus 60.
Rufius Festus Avienus, Dichter 209, 5.
Rufus, Bassaeus, Präfekt des Prätorium 26, 2.
Rufus, Canius, aus Gades, vielseitiger Dichter 81, 3 u. 7.
Rufus, L. Varius R., Epikureer 321, 2.
Rufus, Senator 215, 3.
Ruhebetten von Citrusholz 39, 1.
Rusicade (Philippeville) 159, 3—4.
Rusticus, Junius R., Stoiker 298 f.
Rutilianus, P. Mummius Sisenna R. 181, 1.
Rutilius Gallicus, Gönner des Statius 72, 12. 107 f.; Gedichte des Statius auf ihn 76, 1; Dichter 88, 2; sein Tod 104.

Sabaoth, wie Zebaoth gesprochen 235, 5.
Sabazios, fremder Gott 148, 5; S. Jupiter 235, 4.
Sabbat 242, 12. 244, 6—7. 245, 5 f.; S. von Nichtjuden beobachtet 247, 5.
Sabinus, Caesius, Freund Martials 217, 6.
Sabinus, Calvisius, seine Sklaven lernen Dichter auswendig 6, 3.
Säkularfeier, tausendjährige, der Stadt Rom 255.
Sagen im Unterricht 5.
Salamis, Gemeinplatz der Sophisten 92, 1—2.
Salejus Bassus, von Vespasian beschenkt 65, 4.
Salomo baut einen Tempel in Boreum 234, 11.
salubres interpretationes 276, 3.
Salvius Julianus, Konsul 335, 3.
Sammlung des älteren Seneca (gesta Romanorum) 21, 9.
Samothrake, Jupiter als Stadtbeamter 224, 4.

Sappho, gelesen in der Schule des Statius, Vaters des Dichters 6, 1.; interpretiert 6, 2.
Sardanapal als Typus der Genußsucht 347. 365, 4.
Sardinien, Juden in S. 239, 10; Christen in den Bergwerken von S. 254, 3 f. 263 f.
Sarkophagreliefs, Andeutungen des anderen Lebens 376 ff.; obszöne Vorstellungen 366, 1.
Sassina, Tempelbau 217, 6.
Saturnalien in Athen 115.
Saturnalienpoesie 74 f.
Saturninus, L. Antonius, Konsul 71, 12.
Saturninus, Pompejus, Freund des jüngeren Plinius 85, 7; mit Plutarch bekannt 321, 8.
Saturnus, Moloch mit Kinderopfern 152, 1.
Scaevola, Cervidius, Jurist 218, 7; über Zuwendungen an Tempelpersonal 221, 2.
Scaevus (Scaevius?) Memor, Tragödiendichter 54, 4.
Scaurus, unter Tiberius getötet 35, 1.
Scaurus, Terentius 111 f.
Scheinphilosophen am Hofe Elagabals 338, 5.
Schilde, heilige, ancilia 207, 2.
schola poetarum, Versammlungsort der Dichter 80, 6.
Schriftgelehrte, jüdische 236, 4.
Schulbildung, Abnahme der S. im 2. Jahrhundert 25 ff.
Schule, grammatische, Lesung der Dichter in der griechischen 4 ff.; ihr Einfluß auf deren Verbreitung 16; rhetorische 15 ff.; philosophische 315 ff. 320. 324 ff. 330 ff.
Schullehrer zugleich Dichter 13.
Schutzgottheit, ihr Bild in Rom 160, 8—10.
Schutzmächte 200 f.
Scili, Verhandlung gegen die Christen 254.
Scott, Walter, Glaube an Schutzgeister 131, 3.
σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον 247, 5—6.
Secundus, Caecilius 71, 10.
Secundus doctus (Plinius?) 71, 10.
Securitati s., Di securi, die Toten 363, 3.
Seelen, ihre Existenz materiell gedacht 383 f.
Seelenwanderung, Lehre 368 f.
Sejan, seine Schutzgottheit Nortia 209, 4.
Sekten, christliche 262 f.
Selbstmord 292, 2—4.
Selbstverbrennung des Peregrinus in Olympia 351, 2.
Seleucia am Tigris, Ansiedlungen der Juden 229, 5.
Seleukus Nikator, siedelt Juden an in Antiochia 230, 10.
Selige, die Toten 367, 2. 395, 4—5.
Seligkeit, christliche 395 f.
Seneca, L., als Autor bewundert 8, 4; Fronto und Gellius warnen vor ihm 10; Probe von Versen Mäcens 37; dichtet 40, 3; über Vorlesen 48 f.; nimmt Martial auf 69, 1; Überreste seiner Familie 69, 2; berühmter Gönner 70; sein Nomentanum 73, 3; Gemeinplätze der Dichter 82, 3; leugnet den Nutzen des Gebets 194 f.; verwirft den Bilderdienst 221; über den Götzendienst auf dem Kapitol 224, 2; über Sabbatruhe 244, 6; über jüdische Bräuche 245, 4; angebliches Verhältnis zum Apostel Paulus 273 ff.; studiert den Zeno und bei Sotion 273, 3; über die Göttersagen 286, 5; Lebensziel die Erkenntnis 290, 2; kein Mitleid 291, 1; gelesener römischer Philosoph 293, 2; Lehrer Neros in stoischer Philosophie 295, 5; Teilnahme an der pisonischen Verschwörung 296, 1; Verteidigung der Philosophie 299 ff.; über Reichtum der Philosophen 309, 3—310, 1; über Moralphilosophie 318 f. 320, 2; Schüler des Sotion 324, 6; hört den Philosophen Metronax 325, 1; über Sophismen 326, 2—3 und 5; über Physik 328, 3—4; Schüler des Attalus 332, 6; folgt seinem Rate 333, 2; sein Bekannter Tullius Marcellinus 336, 1; über Caesars Opfer 336, 3; über den Hofphilosophen Areus 339, 2; über die Schüler der Philosophen 340, 1; Verhältnis zu Demetrius 349, 1; über Sklaverei 356, 1; über die Unsittlichkeit seiner Zeit 357; über den Kreislauf der menschlichen Dinge 357, 1; Unsterblichkeitsglaube 374 ff.; Meinung von der Unterwelt 380, 2; über die Verbreitung von volkstümlichen Vorstellungen 382; sein Pessimismus 398, 4.

Seneca, der ältere, über Beredsamkeit 4, 2; seine Sammlung 21, 9; in den Gesta Romanorum benutzt 99 f; Gegner der Philosophie 304, 2—3.
Senecio, Sossius 321, 5; Widmung Plutarchs an ihn 388, 4.
Senicianus 200, 6.
Sentius Augurinus, Freund des jüngeren Plinius 85 f. 86, 1.
Septimius Severus, Kaiser, lateinische Barbarismen zu seiner Zeit 26, 8; Gönner des Statius 72, 12; sein Gegenkaiser Clodius Albinus 83, 3; Glaube an Träume 185, 3—5; sein Lehrer der Jurist Cervidius Scävola 218, 7; begünstigt die Juden 242, 7; Christenverfolgung 255; beschützt die Christen 270, 7; Interesse für Philosophie 299, 3—4; Dank von Alexander von Aphrodisias 323, 7.
Septimius Severus, Dichter, carmen lyricum des Statius 76, 8; Lyriker 81, 8; Gönner des Statius 111.
Serapeum, zu Alexandria, von Theophilus zerstört 156, 5; Aushängeschild eines Traumdeuters zu Memphis 187,1.
Serapio, Name des Agenarich 156.
Serapis, von Domitian verehrt 145, 4; sein Kult römisch 146, 5; von Caracalla verehrt 152, 4; Serapisregion in Aquileja 155; seine Kolossalstatue 156, 5; gibt Eingebungen in Träumen 168; Orakel zu Alexandria von Caracalla befragt 178, 3; Heilungen durch Träume in seinen Tempeln 187, 1; Lokalgott für Alexandria 192, 1; Serapiskult 213, 4.
Sergius Paullus 322, 7—8.
Serranus, dichtet früh 14, 10.
Severe, Kult des Jupiter Dolichenus unter ihnen 157, 2.
Severianus, Katastrophe des P. Aelius S. Maximus (im Jahre 161) 180, 1.
Severus, Alexander, besucht Rezitationen 53, 6. Heroenverehrung 164, 2; Götterverehrung 169; Reiche werden Christen unter seiner Herrschaft 270,7; gibt die Philosophie auf 295, 3.
Severus, Cn. Claudius, Peripatetiker 298 f. 299, 2.
Severus, Septimius, Kaiser, lateinische Barbarismen zu seiner Zeit 26, 8; Gönner des Statius 72, 12; sein Gegenkaiser Clodius Albinus 83, 3; Glaube an Träume 185, 3—5; sein Lehrer der Jurist Cervidius Scävola 218, 7; begünstigt die Juden 242, 7; Christenverfolgung 255; beschützt die Christen 270, 7; Interesse für Philosophie 299, 3—4; Dank an Alexander von Aphrodisias 323, 7.
Severus, Septimius, Dichter, carmen lyricum des Statius an ihn 76, 8; Lyriker 81, 8; Gönner des Statius 111.
Severus (Severinus), Bischof 240, 6.
Severus, Konsul, hört Galens Vorträge 322, 9.
Severus, Sulpicius, sein Buch über Martinus 45, 7.
Sévigné erwähnt Vorlesungen klassischer Autoren 53, 7.
Sextier, römische Philosophen 319; ihre Philosophenschule 320, 1.
Q. Sextius, Begründer der sextischen Schule 320, 2.
Sextus, kaiserlicher Studienrat 71, 1.
Sextus, Skeptiker, über Götterexistenz 124, 3.
Sicarier 355, 1.
Sicinius Ämilianus, Ankläger des Apulejus 214, 2.
Sidonius, Apollinaris, Improvisationen 15, 7—8; seine Statue in der Trajansbibliothek 47, 3.
Silberne Götterbilder 218; Weihgeschenke 220.
Silius Italicus, Konsul, widmet sich der Poesie 57, 5; Gönner Martials 71, 4; Nachahmung Virgils 84, 3; Anhänger Virgils 84, 4; Martials Gedicht an ihn 85, 3—4; poetischer Dilettant 88.
(Silius?) Italicus, römischer Philosoph 319, 9.
Silvanus, Waldgott 197, 1—2; 200, 1—3.
Simeon 241, 2.
Simonides, in den Schulen interpretiert 6, 2.
Simon Makkabaeus, seine Gesandten in Rom 235, 5.
Sinnsprüche in der Schule 5, 4.
Sinuessa, Straße nach Puteoli 106.
Sipylus, Göttermutter vom S. als Erbe 221, 1.

Sisebut, drakonische Gesetze gegen die Juden 240, 7.
Sisenna, T. Mummius S. Rutilianus, sein Aberglaube 181, 1—2.
sistrum, religiöses Instrument 150, 8.
Sitifi, jüdische Gemeinde 235, 1.
Sittenverfall, angeblicher, in der früheren Kaiserzeit 356 ff.
Sittlichkeit, heidnische und christliche 289.
Sizilien, Juden in S. 239, 8—9.
Skeptizismus, über Götterexistenz 124.
Smyrna, Polemo weist den Antoninus aus seinem Hause 93 f.; Euhodianos, Professor der griechischen Beredsamkeit in Rom aus S. 93, 1; Aristides, Sophist, in S. 94, 2; Erdbeben 140, 7; Dank an den Flußgott Meles 196, 4; Nemesis von S. als Erbe 221, 1; Synagogengemeinden in S. 231, 7—8; Christenverfolgung 248 f.
Sokrates, Zweifel an der Unsterblichkeit 372. 395, 6.
Sol der Römer, Mithras und Elagabal 151.
Solfatara bei Tivoli 199, 7.
Sonnenläufer (ἡλιόδρομος), Weihegrad der Mithriasten 157.
Sophisten, ihre Prosa 43; Erfolge und Einfluß auf die römische Literatur 89 ff.
Sophokles, heroische Ehren 161.
Sophron, gelesen in der Schule des Statius, Vaters des Dichters 6, 1.
Soracte, Kult der Feronia 209, 6—7.
Soranus, Arzt Attalus sein Schüler 322.
Soranus, Barea 310, 2. 335, 2.
Sortimentsbuchhandlungen 44.
Sossius Senecio 321, 5; Widmung Plutarchs an ihn 388, 4.
Sotion, Lehrer des Seneca 273, 3. 324, 6.
Spanien, Juden in S. 240, 1—7.
Sparta, Fest der Artemis Orthia 211, 4—5.
spectaculorum liber 100 f.
spelaea, Grotte beim Mithrasdienst 157.
Spestempel zu Ostia 217, 5.
Spuk im Altertum 387 ff.
Spurinna, Vestricius, poetischer Dilettant 88, 3.
Statina, Göttin 201, 2.
Statius, der Vater des Statius Lehrer 6, 1; Thebaide in der Schule gelesen 7, 8. 78, 1. 79, 1; Anzeige der Vorlesung der Thebaide 10, 4. 47 f.; als Epiker bewundert 10, 4 u. 5; Dichter 13, 3. 14, 11; sendet ein selbstgeschriebenes Büchlein 46, 2; erhält den Preis bei den Augustalien in Neapel 53, 11; bewirbt sich vergebens 54, 3; Sieger bei dem albanischen Wettkampf 56, 3; verkauft dem Tänzer Paris seine Agaue 59; preist Domitians Taten 62,3; Gemahlin des S., Polla Argentaria 69,2. 72, 11; Verhältnis zum Hof und zur Aristokratie 72 f.; seine Gönner und Freunde 72, 12. 107 ff.; seine Armut 73; würdigere Haltung des S. 75 f.; seine Hochzeitsgedichte, Geburtstagsgedichte, consolationes 75, 1; Gelegenheitsgedichte 77 f.; seine Achilleis 78,1; Mißverhältnis zwischen Martial und ihm 78 f.; Neid auf Martial 79 f.; an den Augustalien in Neapel 105, 1; rezitiert seine Achilleis 106; über die Seele seines Vaters 371, 4.
Statuen der Dichter in Bibliotheken 46 f.; wundertätige 193.
Stella, Freund des Martial 73, 5—6. 74, 3; 85, 5; seine Hochzeitsgedichte 75, 1; Hochzeit mit Violentilla 77, 3. 103 f.
Stella, Arruntius, Dichter 71, 11. 72, 11; poetischer Dilettant 88.
Stephanus, tut Wunder 259, 3.
Stertinius Avitus 71, 8; poetischer Dilettant 88.
Stesichorus, gelesen in der Schule des Statius, Vaters des Dichters 6, 1; interpretiert 6, 2.
Steuerpächter, jüdische 234, 4.
Steuerquittungen auf Tontafeln 234, 4.
Stiefmütter in der Rhetorenschule 21, 8.
Stiftungen, religiöse 217 f.
Stoff zu den Aufgaben in den Rhetorenschulen 16 f.
Stoiker halten den Selbstmord für zulässig 292, 4.
stoische Philosophen, ihre Inschriften in Rom 321, 1.
Stoizismus, Theologie (Dämonenlehre) 127 f.: deutet die Dämonenlehre allegorisch 132; Glaube an vorbedeutende Träume 182 f.; unter Marc

Aurel 298 f.; Anklage gegen ihn 301, 3; Verbreitung bei den Römern 320 f.; Glaube an Fortdauer 366 f. 374 ff.
Strabo, über Religion 122 f. 123, 1. 132; über den Propheten Dekäneos 162, 5; über den Verfall der Orakel 176 f. 177, 1; über Wundergeschichten 206; über die Zerstreuung der Juden 228, 2; über Moses 245, 2.
Strato gibt den Unsterblichkeitsglauben auf 367 f.
Stratonicea, Verehrung des Zeus Panamaros und der Hekate 192, 5.
Suasorien 17.
Sueton, vom jüngeren Plinius um Rat gefragt 50, 2; über Caesars Apotheose 163, 5; Wunderglaube 172 f. 173, 1; über Tiberius' Fatalismus 176, 5; Glaube an Träume 132. 184; 9; über Wutausbrüche gegen Götterbilder 223; verurteilt den Helvidius Priscus 296, 6; Gespensterglaube 389, 2.
M. Suillius Verullinus, seine Statuen 193, 6.
Sulevien 153, 6.
Sulis gilt als Minerva 154.
Sulla, sein Aberglaube 123, 6; von Würmern aufgefressen 137, 5.
Sulpicius Apollinaris 111 ff.; sein Schüler Kaiser Pertinax 113 f.
Sulpicius, Q. Maximus, Monument des S. 54 f.
Sulpicius Severus, sein Buch über Martinus 45, 7.
Superstition 146 f.; Christentum als S. verfolgt 249.
Sura, Licinius, Konsul 71, 13; vom jüngeren Plinius über den Dämonenglauben befragt 388 f.
Sura, Palfurius, Stoiker 311, 2.
Surrentina villa des Pollius Felix 76, 6.
Surrentinus Hercules des Pollius Felix 76, 6.
Sutrium, Kult der Hostia 210, 2.
Syene, Juden in Garnison in S. 233, 5.
Symmachus, Briefe an Theodosius 298, 4.
Synagogen auswärtiger Juden zu Jerusalem 233, 9—10; der Juden in Rom 235, 9.
*συναγωγὴ Ἐλαίας* 236, 3.
Synagogengemeinden in Smyrna 231, 7—8.
Synagogenvorsteher 235, 9. 236, 4; in Capua 238, 4; in Brixia 238, 10.
Synagogenvater, Synagogenmutter 236, 4; in Brixia 238, 10.
*συμβιωταί* Philosophen 338.
Syracus, heroische Ehren dem Timoleon erwiesen 161.
Syria dea 156, 6.

Tacitus, über den Nutzen der Beredsamkeit 3, 2; über Poesie 58, 2—3; sein religiöser Standpunkt 124, 4—125, 1; Zweifel am Glauben 132; über die Wunder des Vespasian 168, 4; Glaube an Prodigien 172 f.; berichtet die Haruspicin über Galba 174, 5; Judenhaß 243, 8. 244, 3; kennt die Christen kaum 271; verehrt den Helvidius Priscus 296; über Philosophie 317, 2; über das Lebensende des Petronius 336, 2; über den Kreislauf der menschlichen Dinge 357, 2; Zweifel an der Unsterblichkeit 373, 3.
Tadel berühmter Männer in Rhetorenschulen 16 f.
Tändeleien, poetische 83.
Talmis, Sonnengott Mandulis 198, 8.
Tanais, Kultverein zu T. 247, 6.
Taranis, keltischer Hauptgott 154, 2.
Tarent, jüdische Grabschriften 238, 8; L. Crassitius aus T. 320.
Tarsos, Improvisation häufig 15, 1; erweist dem Stoiker Athenodorus heroische Ehren 161, 5.
Tarsus in Cilicien, Sitz jüdischer Gemeinden 231, 9.
Tasgetium, Unteresching 31, 7.
Taurus, Calvisius, Lehrer des Gellius 114 f.; Vortrag in Athen 321 f.; sein Unterricht 325, 3; Verkehr mit seinen Schülern 331, 3—332, 5; philosophischer Schriftsteller 340; über Schüler 341, 5.
Tempel, reichste in Italien 217, 3; Militärposten bei Tempeln 220, 8 f.
Tempel des Äskulap zu Pergamus 77, 4. 187, 2; des Quirinus in Rom 80, 7; der Isis Compensis 146, 4; T. zu Jerusalem 147, 3—5; des Pan bei Megalopolis 192, 4; des Zeus Panamaros in Stratonicea 192, 5; des Äskulap zu Titane 212, 6; des Hercules zu Tibur 217, 3; des Tiberinus zu Ostia 217, 5.

Tempelbauten 216 f.
Tempelorakel benutzen virgilische Verse 31, 6.
Tempelschlaf 139 f.; 188 f. 189, 5.
Tempelsteuer nach Jerusalem von Apamea 231, 10; von Rom 245, 5.
templum totius mundi (Rom) 145, 2.
Terentius Priscus, Gönner Martials 73, 11; Verhältnis mit Plutarch 321, 7.
Terentius Scaurus 111 f.
Terracina, Kult der Feronia 209, 7; Synagoge in T. 239, 7.
Tertullian, über Marc Aurels Regenwunder 170, 2; über Lokalgottheiten 210, 3; über Ausbreitung des Christentums 260, 2; über die Hilfsbereitschaft der Christen 262, 2; über die Anzahl der Christen 269, 3—4; kennt Seneca nicht als Christen 273, 2; über die antike Sittlichkeit 289; Interesse des Septimius Severus für Philosophie 299, 4.
Tempeldiener, Zuwendungen für sie 221, 2.
Testament des Mäcen 66, 6.
Testamente für Priester 221, 2; von Langres 384, 4—7.
Teutates, keltischer Hauptgott 154, 2.
Thasos, Kult des Olympiasiegers Theagenes 193, 5.
Theagenes, Olympiasieger, als Gott verehrt 193, 5.
Theagenes, Zyniker 322, 3—4.
Θεὰ Συρία 156, 6.
Theater, Gedichte im Theater vorgetragen 30, 3. 32, 5.
theatricum certamen 56, 7.
Thebais des Statius 62, 3. 78, 1. 84, 4.
Theben, Tempel des Ammon in Th. 144, 1.
Themata für schriftliche Arbeiten in den Rhetorenschulen 15 f.; für Deklamationen 17 ff.; der griechischen Sophisten 91 f.
Themistius, Bild mit Marc Aurels Regenwunder 170.
Themistokles, vom Rhetor Aristides verteidigt 307, 2.
Theoderich erlaubt die Herstellung von Synagogen 239, 1—3.
Theodor von Canterbury, Erzbischof 241 f.
Theodoret, Heilige an Stelle der Dämonen 280, 2. 281, 3.
Theodosius der jüngere, Erlaß über die Juden 232, 10.
Theodosius II. verbannt die Juden aus Konstantinopel 232, 11; entzieht den Juden die Befreiung vom Dekurionat 241, 2; Verfolgung des Heidentums 277, 3; Brief von Symmachus 298, 4.
Theokrasie, Wirkung der Völkermischung 144 ff. 148 f. 213.
Theokrit, in der Schule des Statius gelesen 6, 1.
Theophanes erhält in Mytilene heroische Ehren 161, 5.
Theophilus, Patriarch, zerstört das Serapeum in Alexandria 156, 5.
Theophrast, sein Schüler Strato gibt den Unsterblichkeitsglauben auf 367.
Thera, Spuren des Mithrasdienstes 213, 6.
Thermen von Zazwaros 199, 2.
Thespiä, Wallfahrt nach Th. 202, 4.
Thessalonich, Juden in Th. 232, 9.
Thessalus, seine Sekte 322.
Thrasea, Paetus 296 f.; Gespräche mit Demetrius vor dessen Tode 336, 5. 341.
Thubursicum (Bure), Stadt Numidiens 153, 2. 182, 5.
Thurii, Goldblättchen in den Gräbern 373, 3.
„Thyest" des Varius 63, 4.
Tiberinustempel zu Ostia 217, 5.
„Tiberius" des Joseph Chénier 36, 1.
Tiberius, Gedichte des 37 f.; belohnt den Ritter Lutorius Priscus 64; verfolgt die ägyptischen Kulte 146, 3; verbietet die private Befragung der Haruspices 174, 2; der Astrologie ergeben 176, 5; befragt Orakel 178, 3.
Tibur, Blick auf T. von dem Palaste Mäcens 67, 1; Herculestempel zu T. 217, 3.
Tiburtina villa des Manilius Vopiscus 76, 6.
Tigellinus hält Paulus gefangen 275, 2; läßt Rubellius Plautus hinrichten 296, 2.
Tillemont, Jansenist, über Apollonius 169.
Timokles, Philosoph, vor dem Hausphilosophenberuf gewarnt 336, 8.
Timoleon, heroische Ehren zu Syracus 161.

Timoxena, Gattin Plutarchs 376, 2.
Tiridates, Kenner der Magie 390, 8.
Titane, Asklepiostempel zu T. 210, 3.
Titinius Capito 88, 4.
M. Titius, Ehrendekret 234, 9.
Titius Aristo beschäftigt sich mit Philosophie 294 f. 295, 1.
Titus, Gedichte des T. 40; gewährt Martial Privilegien 70, 2—3; befragt Orakel 178, 3.
Tivoli, Bäder der Solfatara bei T. 199, 7.
Toleranzedikte Constantins 276.
Tolosa, M. Antonius Primus aus T. 72, 1.
Totenfährmann, Glaube an ihn 381 f.
Totenbeschwörung 390 ff.
Toten „Selige" genannt 367, 2. 395, 4—5.
Toxaris, Skythe, in Athen verehrt 192, 9.
Träume, Glaube an vorbedeutende T. 182 ff.; Heilungen von Krankheiten durch T. 187 ff.
Trajan, kein Dichter 41; stiftet Bibliotheken 46, 4; sein Freund Licinius Sura 71, 13; sein Sekretär Titinius Capito 88, 4; begünstigt den Sophisten Polemo 93; sein Glaube 134, 2; Christenverfolgung 252 ff.; Begünstigung der Philosophie 297 f. 298, 1; zeichnet Dio von Prusa aus 298, 3; Philosophie an seinem Hofe 338, 4.
Trajansbibliothek 47, 3.
Transtiberinische Region, Juden dort 235, 8; Synagoge 235, 9; Cömeterium 236, 5—237, 3.
Trastevere, Kult des Atargatis und der Hadad 157, 1; Inschrift eines Synagogenvorstehers 235, 9.
Traumbuch des Artemidor 185 ff.
Traumdeuter, sein Aushängeschild bei Memphis 187, 1.
Traumdeutung 185 f.
Traumgesichte, Stiftungen durch T. 217, 2.
Traumorakel 182 ff.
Trebonianus, Gallus 182, 4.
Tribonian, Heide 278, 3.
Trimalchio, seine Gedichte 89, 1; Genienglaube 160, 11; über Philosophie 303, 2.
Trözen, Altar des Schlafs 212; Hippolyt verehrt zu T. 213, 1.
Troica 39 f.
Trostgedichte 75.
Tryphon, Buchhändler 46.
Tuder, etruskische Stadt 203, 6.
Tüffers bei Cilli, Nympheninschriften 199, 3.
Tullia, Tochter Ciceros, soll einen Tempel erhalten 161 f. 162, 1.
Tullius Marcellinus 336, 1.
Tullus Domitius, Gönner Martials 71, 7.
Tungrer in Borcovicus 178, 1.
Turnus, Satirendichter 54, 4. 81, 8.
Turobriga, Göttin Atäcina (Adägina) in T. 154, 3. 200, 6.
Turpilianer, ihr Kult der Feronia 209, 6.
Tusculum, Blick auf T. von dem Palaste Mäcens 67, 1.
Tyche in Arabien und Spanien verehrt 151, 4; als Beamtin von Byzanz 224, 4.
Tyrannen in der Rhetorenschule 19.

Überhandnehmen von Rezitationen 48 f.
Überproduktion in der poetischen Literatur 80 f.
Übertritt zum Judentum 247, 4.
ὑπερέτης, Chassan 236, 4.
Ulpian, über Honorarprozesse der Philosophen 309, 2.
Umbricius bei Juvenal 49, 1.
Umbricius, Haruspex bei Galba 174, 5.
Umwälzung des Geschmacks zu Ende des 1. Jahrhunderts 10 f. 83 f.
Unberührtheit des Volksglaubens durch andere Weltanschauungen 142 f.
Unglaube 122 ff.
Unicus, schreibt Liebesgedichte 85, 6.
Unsterblichkeitsglaube 361 ff.; der Ungebildeten 378 ff.
Unterricht, Ziel des wissenschaftlichen Unterrichts 3 ff.; vgl. Schule.
Untersuchungen über Wahrscheinlichkeit von Sagen in Rhetorenschulen 16 f.
Urbisaglia, Votivstein 198, 5.
Urbs salvia, Votivinschrift des T. Flavius Maximus 198, 5.
Ursulakirche in Köln 156, 1.
Ursus, Flavius, consolatio 75, 1; Gönner des Statius 110.
Ursus, Senator, krönt Petrarca zum Dichter 55.
Urteil der Verbrennung von Dichterwerken 34 f.
Uskub in Macedonien, Inschriften des Gottes Glykon 182, 7—8.

Utica, Episteln des Horaz 30, 1.
Utica, Cato von 367 f.

Vacuna 209 f.
Vagodamägus, iberischer Gott 154.
Valentia, Kult in Ocriculum 210, 2.
Valentinian entzieht den Juden die Befreiung vom Dekurionat 241, 2.
Valerianus, Reskript gegen die Christen 271, 2.
Valentius, C. Matrinius, epikureischer Philosoph 363, 1.
Valerius Cato, Dichter und Lehrer 13.
Valerius Maximus, über Vertreibung der Juden aus Rom 235, 4.
Valerius Probus, Grammatiker 112.
Valerius Pudens, dreizehnjähriger Dichter 14, 13. 55, 2.
Vallabath Athenodorus, Gönner der Juden 230, 4.
Varius, von August beschenkt 63, 3—4; empfiehlt den Horaz 66.
L. Varius Rufus, Epikureer 321, 2.
Varro, seine Porträts 45, 6; in der Bibliothek 47, 1; Mimendichter 81, 2; Unterscheidung von adulescentia und iuventus 114, 2; mathematische Reminiszenzen aus V. 325, 3; über die Wohnungen der Toten 393, 3.
Vasio, Tempel des Bel in V. 178, 2.
Vaucluse, Petrarca in V. 55.
Velleja, Heiligtum der Minerva memor 190 f.
Venare, Santa, Ariadne bei Mateleone verehrt 222, 1.
Venedig, Votivinschriften für Belenus 197, 3.
Venus, ihr Orakel zu Paphos auf Cypern von Titus befragt 178, 3; ihr Tempel in Ostia 217, 5.
Venusia, Juden in V. 238, 5—6.
Verbannung der Juden aus Konstantinopel 232, 11; aus dem parthischen Reiche 229, 5.
Verbreitung des Stoizismus 320; des Epikureismus 321.
Verhältnis des Menschen zur Gottheit 291 f.
Verherrlichung der Kaiser durch Dichter 61 ff.
Vermächtnisse für Priester 221, 2; von Langres 384, 5—7.
Verona, Lokalkult in 209, 2.
Verordnungen, medizinische, in Träumen 187 f.
Verres entführt die Ceresstatue aus Enna 222, 2.
Verschwörung des Piso 40.
Versilbern und Vergolden von heiligen Bildern 219, 1.
Versorgung eines Dichters nicht bekannt 63.
Versteigerung von Priestertümern 215, 7—9.
Verstorbene verehrt 161 f.
Verteidigungsreden in Rhetorenschulen 22.
Verus, Aelius, liest Ovid und Martial 11, 1—2; versgewandt 42, 1.
Verus, Lucius, Kaiser, Korrespondenz mit Fronto 9, 3; dichtet früh 14, 7; seine Gedichte 39, 2; von Antoninus Pius adoptiert 41; sein Heer schleppt eine Epidemie ein 141, 3—4; ändert Abonuteichos in Ionopolis 182, 2; Oheim des Civica Barbarus 322, 9.
Vespasian, beruft Quintilian zu einer römischen Professur 4, 3; Unterstützungen von Dichtern 40. 65, 4; stiftet Bibliotheken 46, 4; Sparsamkeit 69; Aufkommen neuer Männer unter ihm 69; sein Parteigänger M. Antonius Primus 72, 1; wirkt Wunder zu Alexandria 168 f.; befragt Orakel 178, 3; sein Freund Mucianus 243, 2; Ausweisung der Philosophen aus Rom 297; stößt den Palfurius Sura aus dem Senat 311, 2; sein Unwille über den Zyniker Demetrius 348 f.
Vestatempel zu Rom 220, 5.
Vestricius Spurinna, Lyriker 81, 7. 88, 3.
Vettius Crispinus, 109; Gönner des Statius 72, 12.
Vibius Crispus, berühmter Gönner 70, 1.
Vibius Maximus 110.
Victor, Papst 264, 1; bekehrt die Bauern in Sardinien 278, 5.
Victor, T. Pomponius, kaiserlicher Hausbeamter 196 f.
Victoria, Altar in Volx 280, 5.
Vienna, Silberstatue des Mercur 218, 8; Verbannungsort des Archelaus 240, 8.
Vienne, Votivinschriften für Belenus 197, 3. christliche Gemeinden 253, 1. 269, 1.
Vif, Votivtafel 199, 5.

vilis plebecula 270, 4.
villa Tiburtina des Manilius Vopiscus 76, 6; v. Surrentina des Pollius Felix 76, 6.
Vindex, Novius 82, 6. 111; Hercules Epitrapezios 76, 6; Gedicht auf diesen 106; seine lysippische Bronzestatue 77; Gedicht Martials auf diese 103.
Violentilla, Hochzeit mit Stella 77, 3. 103 f.
Virgil, in der Schule gelesen 6 f.; dichtet früh 14, 3; Bewußtsein seines Weltruhms 29, 1; seine Popularität und Berühmtheit 30 f.; sein Geburtstag gefeiert 31, 5; preist den August 62; von August beschenkt 63, 3 u. 5; empfiehlt den Horaz 66; sein Einfluß auf die epische Dichtung 82 f.; seine Nachahmung 84 f.; als Muster anerkannt 97; seine Schilderung der Unterwelt 369, 3.
Virtuosität der Sophisten 90 f.
Visidianus, Kult in Narnia 210, 2.
Vitalis, Märtyrer 239, 4.
Vitorius Marcellus, epistula des Statius 76, 8; Statius gibt ihm Nachricht von der Achilleis 78, 1; Brief des Statius an ihn 106; Gönner des Statius 110.
Volksglaube bleibt unberührt durch andere Weltanschauungen 142 f.; des Totenfährmanns 381 f.
Volksmärchen bei Apulejus 97.
Volsinii (Bolsena), Schicksalsgöttin Nortia 209, 3—5.
Voltaire verbessert 36; Abschrift von der Pucelle 45, 1; sein Einfluß 142, 1; über die Ausbreitung des Christentums 258, 1.
Volubilis, jüdische Inschrift 235, 3.
Volx, Altar der Victoria in V. 280, 5.
Vopiscus, Manilius, seine villa Tiburtina 76, 6; Dichter 81, 4; Gönner des Statius 109 f.
Vorbedeutungen, Glaube an V. 170 f.
Vorlesungen eingeführt 43 f. 47 ff.; von Asinius Pollio 48, 2; ihr Überhandnehmen 48 f.; Beifallsäußerungen bei V. 50; der jüngere Plinius über V. 51 f. Anwesenheit der Kaiser bei V. 52 f.; seit dem 2. Jahrhundert im Athenäum 53, 3—4; V. im Mittelalter und später 53.
Vorsehungsglaube 204 f.
Vorstellungen, obszöne, auf Grabdenkmälern 366, 1.
Vortrag bei Rezitationen theatralisch 49 f.
Vulkantempel in Ostia 217, 5.

Walcheren, Insel bei Britannien 196, 6.
Wamba vertreibt die Juden 241, 4.
Waraschin-Teplitz, Nympheninschriften 199, 3.
Weihegrade der Mithriasten 157 f.
Weihgeschenke, kostbare 218 f.
Weihinschriften zu Obrovazzo 178, 2.
Weltflucht von Tacitus verachtet 58, 3.
Weltliteratur 28, 3.
Weltruhm der Augusteischen Dichter 28 ff.
Weltschmerz im Altertum 396 ff.
Wesen der antiken Sittlichkeit im Gegensatz zur christlichen 289.
Wettkämpfe, poetische, des Nero 39 f. 53 ff.; erneuert von Gordian III. 56; des Domitian (kapitolinischer) 40 f. 54, 1—4; Dichterkrönungen bei W. 53; in Neapel (Augustalien) 53, 8—11; albanischer des Domitian 56.
Widerlegung aller Ketzereien, von Hippolyt 263.
Widmung an Pan inschriftlich erhalten zu Rom 187, 5.
Wirkungen des Jugendunterrichts 3 ff.; der Beschäftigung mit Dichtern 12 f.; des Kultus 206 f.
Wunder, christliche 258 ff.
Wunderglaube 133 ff. 167.
Wunsch einer Fortdauer im Gedächtnis der Nachwelt 393 ff.

Xenien des Martial 46; Etiketten für Saturnaliengeschenke 74, 8.
Xenophanes, glaubensfeindlicher Philosoph 136, 2.

Zauberei in der Rhetorenschule 21f.
Zazwaros, Thermen von Z. 199, 2.
Zebaoth wie Sabaoth ausgesprochen 235, 5.
Zeloten 355, 1.
Zeno, Lehrer des Seneca 273, 3.
Zenobia, Gönnerin der Juden 230, 4.

Zephyrinos, Bischof, Nachfolger des Callistus 264 f.
Zeus, Menschenopfer auf Kypros ihm dargebracht 212, 3.
Zeus Lykaios, Menschenopfer 212, 4.
Zeus Panamaros (Panemerios), in Stratonicea verehrt 192, 5.
Zimidrenus, Asklepios Z., thrakischer Gott 153, 3.
Zoilos, Priester 212, 2.
Zoll auf Sklaven 18, 1.
Zulässigkeit des Selbstmords 292, 2—4.
Zustände, religiöse 121 ff.
Zuwendungen für Priester und Tempeldiener 221, 2.
Zyniker 315 f. 346 ff.; billigen den Selbstmord 292, 4; Verhältnis zum Christentum, Fortdauer bis in die letzte Zeit des Altertums 353,5.
Zyprus, Juden auf Z. 232, 8.

## Berichtigungen und Nachträge.

### Band I.

p. VIII. Z. 14 v. u. statt 26. Dezember lies 16. Dezember.
p. XXIII. Anmerkung 4 statt BGH lies BCH.
Seite 4. A. 8 statt T. III im Abschnitt I 3 lies T. III S. 91 f.
S. 10. A. 1 füge hinzu: Nissen, Pompej. Studien S. 599.
S. 17. A. 1 statt Abschnitt II 1 b $\gamma$ lies S. 286, 2.
S. 20. A. 6 statt Abschnitt I 3 lies S. 99 f.
S. 27. A. 6 statt Abschnitt I 3a lies S. 91 f.
S. 96. A. 4 statt Abschnitt I lies S. 12.
S. 98. A. 4 u. 6 statt I 3 lies S. 97 f.
S. 119. A. 3 statt Abschnitt III 3 lies S. 478, 3.
S. 126. A. 5 statt Teil III, IV 2 b lies Teil IV S. 254, 3 und S. 264.
S. 150. A. 1 statt Teil III, V lies Teil IV S. 338 f.
S. 151. A. 7 statt Teil III, III lies Teil III S. 376, 1—2.
S. 152. A. 2 statt Teil III, Abschnitt IV lies Teil IV S. 37 f.
S. 163. A. 8 statt *ἰδώιταις* lies *ἰδιώταις*.
S. 235. A. 1 statt Teil III, Abschnitt V lies Teil IV S. 322.
S. 241. A. 1 statt Teil III im Anhang zum IV. Abschnitt lies Teil IV S. 107 f.
S. 248. A. 4 statt Teil III Abschnitt I lies Teil III S. 12.
S. 252. A. 3 statt Teil III Abschnitt III lies T. IV S. 70, 1 u. T. I S. 386, 7.
S. 295. A. 2 statt Abschnitt II lies S. 371 f. u. S. 471 f.
S. 304. A. 8 statt Abschnitt II 1 c lies S. 308.
S. 304. A. 10 statt Teil III Abschnitt II Anhang 2, lies T. III S. 333—345.
S. 317. A. 2 statt Abschnitt I 3 lies S. 90—115.
S. 317. A. 3 statt Abschnitt II 1c lies S. 310.
S. 317. A. 6 statt Abschnitt II 2 lies S. 374, 3.
S. 317. A. 7 statt Abschnitt III 3 lies S. 475 ff.
S. 317. A. 8 statt Abschnitt III 2a lies S. 372 f.
S. 317. A. 9 statt Abschnitt III 1 lies S. 328 f.
S. 326. A. 4 statt Teil III, III Anhang 6 lies Teil IV S. 111—117.
S. 335. A. 3 statt Teil III, III Anhang 6 lies Teil IV S. 111—117.
S. 340. A. 9 statt Teil II, III 2a lies Teil II S. 382 f.
S. 369. A. 4 statt Teil II Abschnitt III 1 lies Teil II S. 325, 3.

S. 386. A. 7 statt Teil III Abschnitt III 3 lies Teil IV S. 70, 1.
S. 387. A. 4 statt Teil III Abschnitt III 3 lies Teil IV S. 73, 3.
S. 429. A. 4 statt Teil III Abschnitt II 2 lies Teil III S. 367.
S. 431. A. 4 statt Teil II Abschnitt III 3 lies Teil II S. 445 ff.
S. 431. A. 5 statt Teil II, III Allgemeines lies Teil II S. 445 ff.
S. 442. A. 5 statt Teil III Abschnitt V lies Teil IV S. 326, 3.
S. 464. A. 8 statt Teil III Abschnitt II 2 lies Teil III S. 380, 6.
S. 519. A. 2 statt Teil III Abschnitt IV lies Teil IV S. 141, 2 f.
S. 579. Z. 21 v. o. statt Augustus lies Augustum.
S. 582. Z. 9 v. o. statt S. 345 f. lies S. 345, 8—11.

## Band II.

S. 36. Z. 2 v. u. statt Kaiser lies Kaisers.
S. 58. A. 2 statt Teil I, III 2 lies Teil I S. 272 ff.
S. 59. A. 3 statt Teil I, I 4 lies Teil I S. 54—61.
S. 60. A. 5 statt Teil III, IV 2a lies Teil IV S. 233, 9—10.
S. 64. A. 3 statt Teil I, III 4c lies Teil I S. 243, 5—6 u. S. 347, 4.
S. 65. A. 1 statt Teil I, III 4c lies Teil I S. 354 f.
S. 65. A. 2 statt Teil III, III 3 lies Teil IV S. 30, 1—2.
S. 65. A. 5 statt Teil III, I 1 lies Teil III S. 62, 7—8.
S. 85. Z. 7 v. u. (Überschrift) statt γ.) lies c.).
S. 89. A. 10 statt Teil I, III 4c lies Teil I S. 338 ff. u. S. 354.
S. 92. A. 4 statt Teil I, I lies Teil I S. 22.
S. 107. Z. 4 v. u. statt Provinizalen lies Provinzialen.
S. 109. A. 6 statt Teil I, III 2 u. III, I 3 lies T. I S. 250 f. u. T. III S. 103 ff.
S. 109. A. 7 statt Teil I, III 2 lies Teil I S. 249, 7.
S. 115. A. 11 statt Notizie dei scavi 1888 lies Notizie dei scavi 1880.
S. 119. Z. 2 der Anmerkungen statt Not. d. scavi 1883 p. 195 lies N. d. s. 1883 p. 19. s.
S. 119. A. 1 statt Teil III, I 3b lies Teil III S. 106 f.
S. 128. A. 4 statt Teil III, II 1 lies Teil III S. 212 f.
S. 130. A. 5 statt Teil III, II 1 lies Teil III S. 219.
S. 149. A. 8 statt Teil I, I 2 lies Teil I S. 48.
S. 158. A. 13 statt Teil I, II 2 lies Teil I S. 87 f.
S. 191. A. 2 statt Teil III, II 1e lies Teil III S. 318—332.
S. 198. A. 2 statt Teil III, III 3 lies Teil IV S. 39, 5.
S. 200. A. 1 statt Teil III, III 3 lies Teil IV S. 15—20.
S. 202. A. 5 statt Teil III, I 3 lies Teil III S. 94 f. u. S. 114.
S. 209. A. 5 statt Teil III, I 3 lies Teil III S. 104 f.
S. 268. A. 1 statt Teil III, I 1 lies Teil III S. 61 ff.
S. 268. A. 9 statt Teil III, I 3b lies Teil III S. 103 f.
S. 269. A. 4 statt Teil III, I 3b lies Teil III S. 60, 3—5.
S. 284. Z. 7 v. o. statt sogenannten lies sobenannten.
S. 291. Z. 12 v. o. statt *χοινωνία* lies *χοινωνιά*.
S. 327. Z. 19 v. o. statt Akbunft lies Abkunft.
S. 337. A. 2 statt (zu l. 13 der Inschrift des Diocles), S. 514 lies (zu l. 14 d. I. d. D.) S. 514 u. bes. S. 520 f.
S. 349. Z. 4 v. u. statt Schwiedersohn lies Schwiegersohn.
S. 350. Z. 6 v. u. statt BCH 1888 S. 204 ff. lies S. 294 ff.
S. 356. A. 5 statt Marquardt StV 519,4 lies M. StV. III² S. 519,4.
S. 371. A. 2 und S. 386 A. 8 statt S. 366,1 lies S. 366,2.
S. 408. A. 1 statt und den Anhang 8 lies und den Anhang 9.
S. 416. A. 5 statt Suteon lies Sueton.

S. 428. Z. 6 v. u. hinter CIL X 3704 (Cumae) füge hinzu: vgl. unten S. 547,1.
S. 444. A. 3 Schluß statt ludicro lies ludicra = Migne, Patr. Lat. 22 col. 528.
S. 479. A. 1 statt Teil III, III Anhang 5 lies Teil IV S. 36,1 u. S. 82,1.

## Band III.

S. 14. Z. 2 v. u. hinter Karnowitsch füge hinzu: („Bemerkenswerte Privatreichtümer in Rußland").
S. 63,5 statt Id. ib. lies Plin. N. h.
S. 676 lies 376.

Druck von Breitkopf & Härtel in Leipzig.

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

Do not
remove
the card
from this
Pocket.

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU, Boston

Author Friedlaender, Ludwig
Title Darstellungen aus der sittengeschichte Roms
Vol. 4.

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 16 06 10 019 4